

DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2024.47678.2257>
Print ISSN: X2588-414
Online ISSN: X2783-5081
Pages: 24-67
Received: 2023/12/11
Accepted: 2024/06/24

Original Research

Relativism and Absolutism in the Hermeneutic Paradigm of Contemporary Quranic Studies

Roohallah Mohamad Alinejad Omran 

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences,
Alameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Fardin Darabi Meydani* 

Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and
Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Introduction

Hermeneutics, meaning “to interpret,” has its roots in the Greek word “hermeneuein” and was first utilized in the 1670s. This field emerged as a theory of understanding during the Renaissance, particularly in the 19th and 20th centuries, with the works of Friedrich Schleiermacher and August Böck. Hermeneutics examines the process of understanding a text and the concept of understanding itself, and it is recognized as a central issue in contemporary discourse. This science can be analyzed from various perspectives, including application, historical period, and content.

From the perspective of application, hermeneutics is divided into two categories: “textual hermeneutics” and “philosophical hermeneutics,” with the former focusing on text interpretation and the latter on ontology. Historically, hermeneutics is categorized into three periods: classical, modern, and postmodern, each with its own distinct characteristics. In the classical period, absolutism prevails, while the modern period emphasizes relativism and the diversity of interpretations. Postmodern hermeneutics critiques the modern era and stresses the absence of absolute meanings. In terms of content, hermeneutics encompasses various approaches that can be categorized as author-centered, text-centered, or interpreter-centered.

Research background

Hermeneutics, as the science of interpretation and understanding texts, has undergone significant transformations throughout history. In this context, Schleiermacher’s methodological hermeneutics is recognized as a pivotal point in this field. Schleiermacher sought to uncover the hidden and ultimate meanings of texts and believed that every science has its specific theoretical

*(Corresponding Author), fardindarabi@atu.ac.ir

The present article is derived from a doctoral dissertation in Quranic Sciences and Hadith at Allameh Tabataba'i University.

tools; however, beneath these differences lies a fundamental unity (Schleiermacher, 1998: 5). This approach to text interpretation, especially in religious and philosophical texts, has been emphasized in the works of various thinkers such as Emilio Betti and Hans-Georg Gadamer. Betti stresses the importance of interpreters' efforts to reconstruct the author's intentions and believes that regional traditions in hermeneutics should be respected (Betti, 1990: 347).

Among Arab thinkers, Muhammad Amara simplistically rejects Western hermeneutics, arguing that it is rooted in Western traditions that differ from Islamic traditions (Syamsuddin, 2021). In Iran, figures like Talaghani and Motahhari have engaged in Quranic interpretation, each with their unique approaches to hermeneutics and semantics. Talaghani paid attention to the time and place of revelation and its impact on religious texts (Jafari, 1390), while Motahhari views the interpreter as a receiver of the text's message, focusing on understanding meaning (Motahhari, 1387: 40).

Philosophically, Heidegger's hermeneutics is known as philosophical hermeneutics, emphasizing ontology and interpreting existence (Hadi Tehrani, 1385: 171). Ricoeur and Arkoun have also contributed to this field, emphasizing the importance of historical and social contexts in understanding texts (Arkoun, 2002: 89). Arkoun, as a radical critic of Islamic tradition, examines the influence of historicism on sacred texts, while Abu Zayd advocates for a humanistic interpretation of the Quran, asserting that the Quran should be interpreted based on scientific principles (Nasr Abu Zayd, 2010).

In modern hermeneutics, Dilthey has focused on organizing and refining principles and rules, shifting the question of understanding texts to the understanding of human manifestations (Blayser, 1380: 23). Additionally, Gadamer's and Strauss's hermeneutics explore the author's intention and the independence of textual meaning, striving to view interpretation as a dynamic act (Hadi Tehrani, 1385: 201).

Finally, postmodern hermeneutics addresses the impacts of deconstruction and individuality in text understanding, with Derrida and Palmer emphasizing the importance of preconceptions in the interpretation process (Derrida, 2006; Palmer, 1377: 204-205). These developments and perspectives illustrate the complexity and diversity in the processes of interpreting and understanding texts, highlighting the necessity of considering historical, cultural, and social contexts in this endeavor.

Research method

This research is descriptive in nature and employs content analysis as its primary method. It utilizes a library-based approach for data collection, which involves the initial examination of written sources, including theses, books, articles, and journals. In cases where additional information is required or ambiguities and conflicts arise, interviews are conducted with prominent figures and critics within the relevant discourse.

The present study begins with a descriptive exploration of methodological studies in contemporary Quranic research. It aims to identify and analyze these studies, assessing each one through a genealogical lens. If a study is considered a distinct current, it will be evaluated through thematic analysis, examining the relationships between different currents and how they interact with one another. This approach allows for a comprehensive understanding of relativism and absolutism within the hermeneutical paradigm of contemporary Quranic studies.

Result

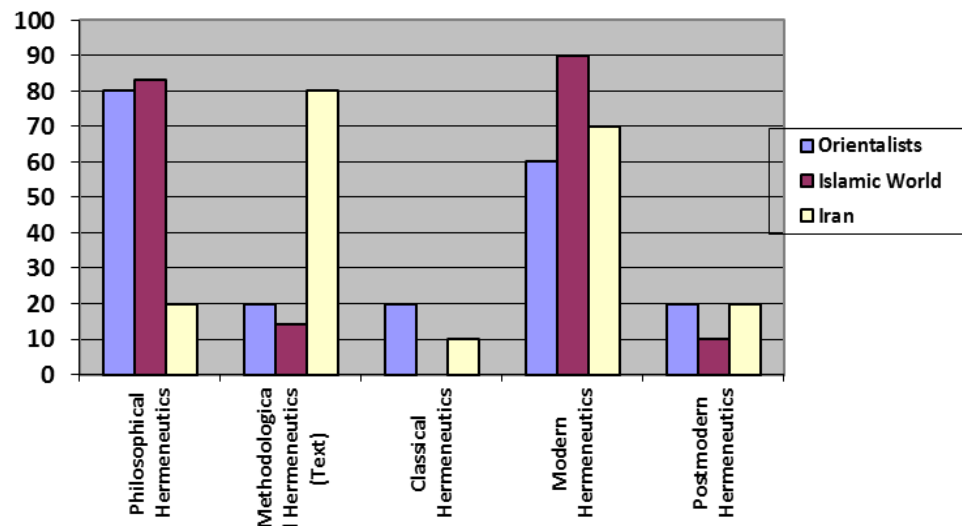
Based on the findings of this research, the following conclusions can be drawn:

1. Influence of Philosophical Hermeneutics in the Islamic World: In the late 19th century, the interaction between scholars in the Islamic world and Orientalists had significant effects on their perspectives and thoughts. This interaction facilitated a shift from traditional interpretation towards philosophical hermeneutics and, in some cases, methodological hermeneutics. This change reflects profound transformations in interpretative approaches and a new outlook on sacred texts.
2. Dominance of Relativism over Absolutism: Among non-Iranian scholars, adherence to philosophical hermeneutics with a modern historical approach has shown the greatest inclination. This indicates a focus on author-centered interpretation and free interpretation of texts. Relativism in interpretations prevails, preventing the monopolization of meaning.
3. Focus on Text and Author in Iran: Among Iranian scholars, adherence to methodological hermeneutics with a modern historical approach is more prevalent. This signifies a greater emphasis on the text itself and the author's perspective. However, there has been less attention to relativism and the possibility of multiple interpretations, and this issue has not emerged as a strong current.
4. Existence of a Bipolarity among Iranian Scholars: There is a strong bipolarity among Iranian scholars between followers of methodological hermeneutics and proponents of philosophical hermeneutics with a postmodern historical approach. These two groups typically engage in debates and discussions in a bipolar manner, contributing to the continuity of discussions and the diversity of viewpoints in this field.
5. Influence of Orientalists: The hermeneutical approaches among Muslim scholars have clearly been influenced by Orientalists. This influence has contributed to the formation and development of hermeneutics in the Islamic world, leading to the creation of a new intellectual space.

Table 1: *Genealogy of Contemporary Hermeneutics (by Percentage)*

	Hermeneutics from the Perspective of Historical Period			Hermeneutics from the Perspective of Application	
	Postmodern Hermeneutics	Modern Hermeneutics	Classical Hermeneutics	Methodological Hermeneutics (Text)	Philosophical Hermeneutics
Orientalists	20	60	20	20	80
Islamic World	10	90	0	14	83
Iran	20	70	10	80	20

Figure 1. *Genealogy of Contemporary Hermeneutics (by Percentage)*



Keywords: Hermeneutic Paradigm, Contemporary Thinkers Of The Islamic World, Philosophical Hermeneutics, Methodological Hermeneutics, Modern And Postmodern Hermeneutics.

DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2024.47678.2257>

شاپای چاپی X2588-414

شاپای الکترونیکی X2783-5081

صفحات: ۶۷-۲۴


دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴


مقاله پژوهشی

نسبی‌گرایی و مطلق‌انگاری در پارادایم هرمنوتیکی پژوهش‌های قرآنی معاصر

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

روح‌الله محمدعلی نژاد عمران 

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

فریدین دارابی میدانی *

چکیده

در نقد و بررسی جریان هرمنوتیک به دنبال این مطلب هستیم که آیا مطالعات روشی در پژوهش‌های قرآنی معاصر جهان اسلام به مثابه یک جریان هست یا خیر؟ به نظر می‌رسد با ورود هرمنوتیک به جهان اسلام، از جنبه کاربردی بودن هرمنوتیک و تطبیق این روش بر متن مقدس، از سوی مفسران اسلامی مطالبه بیشتری صورت گرفت و بیشتر نزاع و درگیری فکری در بین مسلمانان که گاهی منجر به نقد و رد و تأیید یکدیگر می‌شد در دو بخش هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی را منجر شد. پژوهش حاضر به صورت توصیفی به بررسی مطالعات هرمنوتیکی در پژوهش‌های قرآنی می‌پردازد و با تحلیل مضمون ارتباط آن‌ها را با یکدیگر مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌دهد. با بررسی‌های انجام‌شده باید گفت پارادایم هرمنوتیک فلسفی مفسر محور که نسبی‌گرایی فهم از آن استنباط می‌شود و هرمنوتیک روشی (متن) که متن محور و مؤلف محور است و به صورت مطلق‌گرایی به فهم متون دینی می‌پردازد، موجب بروز دوقطبی بین مسلمانان شده است. به تبع آن به لحاظ مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی مباحث «هرمنوتیک کلاسیک» با رویکرد مطلق‌گرایی و شاخصه «هرمنوتیک مدرن» نسبی‌گرایی و «هرمنوتیک پسامدرن» که از نقد هرمنوتیک مدرن نشئت می‌گیرد و در آن یک مفسر محوری وجود ندارد و فارغ از متن هرکسی می‌تواند نقش مفسر محوری را ایفا کند و همه هم صحیح هستند که این الگوهای سه‌گانه را نیز می‌توان در لابه‌لای سیر تاریخی هرمنوتیک جهان اسلام مورد کنکاش قرار داد. از

* fardindarabi@atu.ac.ir نویسنده مسئول

دیدگاه محتوا نیز موارد تکنگاری که قاعدتاً در قالب جریان محسوب نمی‌شود نیز در لابه‌لای هرمنوتیک‌های موردنظر افراد می‌توان مشاهده کرد که در نوع تفسیر ارائه متون تأثیرگذار بوده است. فی‌الجمله در نسبی‌گرایی و مطلق‌انگاری در پارادایم هرمنوتیکی به لحاظ پذیرش هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی (متن) میان مستشرقان و اندیشمندان جهان اسلام هم‌صدایی خاصی وجود دارد اما همین موارد در تقابل با اندیشه دانشمندان ایران است و نتایج عکس وجود دارد اما به لحاظ دیدگاه دوره تاریخی (هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک مدرن و هرمنوتیک پسامدرن) میان اندیشمندان مستشرق، جهان اسلام و ایران سنخیت و قرابت بیشتری وجود دارد که این موارد به صورت جزئی در نتایج پژوهش قابل ملاحظه است.

واژه‌های کلیدی: پارادایم هرمنوتیکی، اندیشمندان معاصر جهان اسلام، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک مدرن و پسامدرن.

مقدمه

هرمنوتیک^۱ برای اولین بار در دهه ۱۶۷۰ استفاده شد، ریشه در کلمه یونانی «هرمنوئین^۲» به معنای «تفسیر کردن» دارد که از خدای یونانی هرمس گرفته شده و به عنوان پیام‌رسان تفسیر بین خدایان و فانیان عمل می‌کرد. (Vocabulary, 2023). «هرمس واسطه‌ای بود که به عنوان تفسیرگر و شرح‌دهنده، درون‌مایه پیام خدایان را که سرشت آن فراتر از فهم آدمیان بود، برای آن‌ها به گونه‌ای قابل درک درمی‌آورد» (واعظی، ۱۳۸۵: ۲۴). «هرمس^۳» و مکتبی که به نام خود او به «مکتب هرمنوسی» موسوم شده، پدیده‌ای جهانی است و در تاریخ تمدن‌های بزرگی مثل ایران، یونان و حتی مصر و بعدها در تمدن اسلامی هم می‌توان رد پای او و مکتبش را دید (سپهوند، ۱۳۹۱: ۱۸)؛ آگوستین^۴، هرمنوتیک را «علم به قواعد رمزگشایی و تأویل متن» می‌داند (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۰) ولی به عقیده کلادینوس^۵ هرمنوتیک نه علم بلکه هنر است؛ «هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری» (Muller, 1986: 5). به صورت رسمی «هرمنوتیک» بعد از دوران رنسانس (قرن هجدهم میلادی) در غرب متولد شد و در قرن نوزدهم و بیستم به عنوان یک نظریه فهم از طریق کار فردریش شلایرماخر با عنوان هرمنوتیک رمانتیک مطرح شد (Muller, 1988: 72) و هرمنوتیک روش‌شناختی توسط آگوست بوک پایه‌گذاری شد: (Echeverria, 1981: 221)؛ بعداً ویلهلم دیلتای

1. hermeneutics

2. hermeneuein

3. Hermes

4. Sant Augustinus

5. Johann Martin Cladenius (1759).

هرمنوتیک معرفت‌شناختی را معرفی کرد (Seebohm, 2007: 55).

علم هرمنوتیک می‌کوشد دو حیطه‌ی نظریه‌ی فهم را در کنار هم نگه دارد: پرسش از آنچه در رویداد فهم متن به وقوع می‌پیوندد و پرسش از آنچه خود فهم است، در بنیادی‌ترین و «وجودی» ترین معنای آن. از این روست که عده‌ای گفته‌اند هرمنوتیک کانون مسائل کلامی امروز است (پالمر، ۱۳۸۲: ۳۲).
دانش هرمنوتیک از سه دیدگاه قابل طبقه‌بندی است:

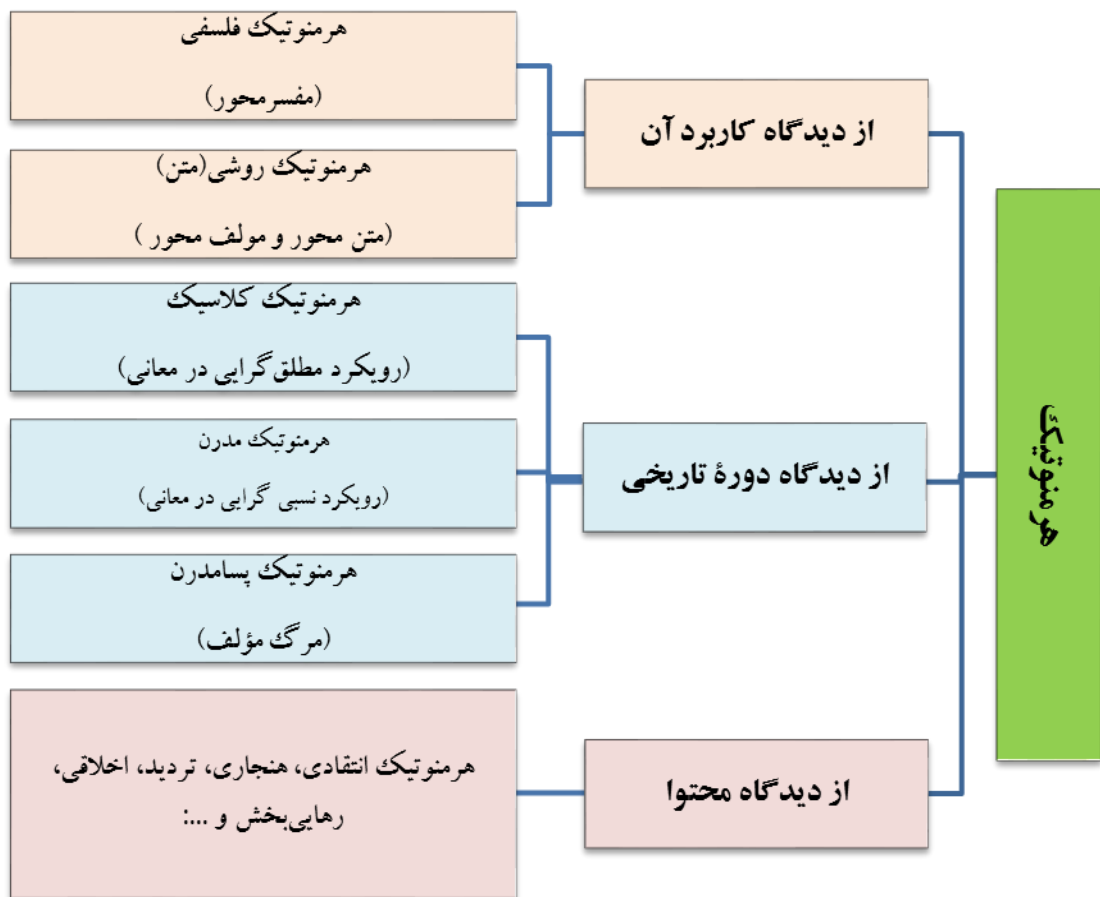
۱) از دیدگاه کاربرد آن؛ هرمنوتیک را به «هرمنوتیک متن یا روشی» و «هرمنوتیک فلسفی» تقسیم می‌کنند. «هرمنوتیک روشی» هرمنوتیک شلایرماخر است که به «تفسیر متن» می‌پردازد و کارکرد «هرمنوتیک» را در حوزه متن می‌بیند. «هرمنوتیک فلسفی» هرمنوتیک هایدگر است که «هرمنوتیک» را در ساحت وجودشناسی به کار می‌گیرد و از آن برای تفسیر هستی بهره می‌برد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

۲) از دیدگاه دوره تاریخی؛ «هرمنوتیک» به لحاظ تاریخی به سه دوره «کلاسیک»، «مدرن» و «پسامدرن» تقسیم می‌شود. «ویژگی «هرمنوتیک کلاسیک» مطلق‌گرایی است که به صورت عام قواعدی را جهت رسیدن به مراد مؤلف ارائه می‌دهد» (آزاد و همکاران، ۱۳۹۵) و شاخصه «هرمنوتیک مدرن» نسبی‌گرایی است یعنی «معنای متن مستقل از نیت مؤلف است و متن می‌تواند بی‌نهایت «معنای صحیح» و به تعبیر دیگر بی‌نهایت «تفسیر صحیح» داشته باشد و خواننده متن، یا به تعبیر دیگر مفسر متن، می‌تواند متن را از نویسنده آن بهتر بفهمد و تفسیر کند» (علمی، ۱۳۸۵). «هرمنوتیک پسامدرن» از نقد «هرمنوتیک مدرن» نشئت می‌گیرد. گاه مانند «هیرش» به سوی هرمنوتیک کلاسیک تمایل دارد و «هرمنوتیک نئوکلاسیک» را سامان می‌دهد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۳۷) و زمانی مانند دریدا، هابرماس و اینگاردن رو به سوی نوعی نسبی‌گرایی دارد (احمدی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۳۷۹). در هرمنوتیک پسامدرن باور به کلام نهایی و درست مطلق، خنده‌دار می‌نماید و اساساً مفاهیم درست یا نادرست وجود ندارد و مفسر نمی‌تواند با معنای اصلی و اولیه ارتباط برقرار کند. در واقع، همه روایت‌ها از معنای یک متن احتمالی و نسبی‌اند (موسوی روشن، ۱۳۹۳).

۳) از دیدگاه محتوا؛ هرمنوتیک از نظر محتوا در یک تقسیم‌بندی شامل: هرمنوتیک انتقادی، هنجاری، تردید، اخلاقی، رهایی‌بخش و ... می‌باشد. لازم به یادآوری است که برخی از اندیشمندان را نمی‌توان به یک نحله محدود کرد. (ابراهیمی، ۱۴۰۰) یعنی در ترکیب محتوایی این نوع از تقسیم‌بندی ممکن است نحله‌های هرمنوتیک، برخی «مؤلف محور» (شلایرماخر) و برخی «متن محور» باشند که متن بزرگ‌تر از مؤلف است و قابل خوانش‌های بسیار و برخی دیگر زمینه‌گرا یا «مفسر محور» که به موقعیت‌مندی^۱ فهم مفسر اشاره دارد و به نسبت‌گرایی نزدیک است؛ اما گروه‌های نئوکلاسیک مباحثی جدید را با رویکردهای مختلف طرح کرده‌اند و

¹ Situationality

«هرمنوتیک کوینتن اسکیر» به منزله متفکری از دهه‌های پنجاه و شصت میلادی، ترکیبی از نحله‌های مؤلف محور، متن محور و مفسر محور است.



نمودار ۱. تقسیم بندی هرمنوتیک

الف) هرمنوتیک در میان مستشرقان

بیشتر روش‌هایی که اندیشمندان هرمنوتیک پیش از شلایرماخر برای فهم متون ارائه داده‌اند، در مورد متون یک دانش خاص کاربرد داشته است و شلایرماخر به دنبال کشف معنای نهانی و غایی و حقیقی بود (Ricoeur, 1990: 45). وی درباره علم هرمنوتیک می‌نویسد: علم هرمنوتیک دقیقاً به همان شیوه عمل می‌کند که کودک معنای کلمه‌ای تازه را درک می‌کند (فروند، ۱۳۷۲: ۱۰۵). او معتقد بود که هر علمی ابزارهای نظری خاصی را برای حل مسائل خاص خودش دارد، اما در زیر این تفاوت‌ها وحدتی بنیادین نهفته است (Schleiermacher, 1998: 5).

دیلتای چهره‌های شاخص هرمنوتیک «کلاسیک» است و «هرمنوتیک روش شناسانه» که هرمنوتیک دیلتای است و کاربردی روش شناسانه دارد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۷۰). دیلتای وظیفه و رسالت هرمنوتیک را تنظیم

و تنقیح اصول و قواعد می‌داند و پرسش فهم متون را به پرسش فهم تجلیات و بیان‌های بشری تغییر داد و هرمنوتیک را به مطلق علوم انسانی توسعه داد و آن را در مقابل روش‌شناسی علوم طبیعی عرضه نمود (بلاشیر، ۱۳۸۰: ۲۳).

هرمنوتیک هایدگر «هرمنوتیک فلسفی» است که آن را در ساحت وجودشناسی به کار می‌گیرد و از آن برای تفسیر هستی بهره می‌برد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). تأویل فلسفی او در پی آن است که نشان دهد کشف و آشکار کردن، هر دو، کنش‌های انسانی ضروری هستند، اما تأویل، انباشت واقعیت‌ها و داده‌ها نیست، بلکه شرحی است از این‌که چگونه این واقعیت‌ها ممکن می‌شوند (کوزنزهوی، ۱۳۸۴: ۹۲).

امیلیو بتی به‌عنوان یک نظریه‌پرداز حقوقی به تفسیرگرایی نزدیک است (Ciocchetti, 1998: 7). بتی با دیدگاه‌های هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر مخالفت کرد و استدلال کرد که مفسران باید برای بازسازی مقاصد نویسنده تلاش کنند (Pressler, 1996: 18). مهم‌ترین ایده بتی تلاش تفسیری به‌سوی فهم «عینی» یعنی مقاصد نویسنده یا مفسر یا ایده‌های ذهنی در مورد چگونگی استفاده از متن است (Argiro, 1994: 206). به نظر او سنت‌های منطقه‌ای در هرمنوتیک باید مورداحترام و در تمایز بین تفسیرشناختی، زایشی و هنجاری مورداحترام قرار گیرند (Betti, 1990: 347).

هرمنوتیک اشتراوس رقیب یا بدیلی برای هرمنوتیک گادامر یا هرمنوتیک جدید است (یونسی و همکاران، ۱۳۹۸). تلاش اشتراوس بر دو محور استوار است؛ اول اینکه نشان دهد نظرات قدما رد نشده‌اند بلکه نادیده گرفته شده‌اند و دوم اینکه تاریخی‌گرایی هایدگری نامعقول و بی‌پایه است. به همین دلیل شعار همیشگی او این است: «فهمیدن آثار فلاسفه قدیمی به همان صورتی که خودشان آن‌ها را می‌فهمیده‌اند» (نمازی، ۱۳۹۲).

«هرمنوتیک گادامر» آمیزه‌ای از روش‌شناسی و وجودشناسی است و درواقع تلاشی برای به ثمر رساندن هرمنوتیک روش‌شناسانه ديلتای و هرمنوتیک فلسفی هایدگر محسوب می‌شود (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۰۱). هرچند گادامر نسبی‌گراست و اصالت را از مؤلف و نیت او می‌گیرد، اما او به‌تصریح خودش نسبی‌گرای مطلق نیست و ازاین‌جهت از هرمنوتیک پست‌مدرن متمایز می‌شود (Gadamer, 1998: 398).

ریکور را ادامه هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر دانسته‌اند (Grondin, 1994: 2). به اعتقاد او سرمایه‌داری بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست. او می‌گوید من با پست‌مدرن‌ها موافق نیستم (جهانگلو، ۱۳۷۳). زنده کردن متن نزد ریکور با استنتاج از متون مقدس که در اسلام وجود دارد، متفاوت می‌باشد. به اعتقاد ریکور، هرمنوتیک نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است و اصل من‌فعلیت گفتار نسبت بلکه مهم متن است (ریکور، ۱۳۶۸).

هابرماس معتقد است که هرمنوتیک گادامر در فهم هنری و تاریخی پذیرفتنی است ولی تفسیر و فهم علوم اجتماعی را در بر نمی‌گیرد. از این رو در علوم اجتماعی باید به دنبال تفکر انتقادی و نقد ایدئولوژی باشیم (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۳۲). به نظر هابرماس «حجیت و اقتدار بی‌اساس» و ضمنی «امر قدسی» به تدریج با حجیت عقلانی و آشکار یک «توافق عمومی مستدل» جایگزین می‌شود (Rothberg, 1986: 224).

دریدا به‌عنوان نماینده اصلی ساختارشکنی شهرت دارد، یعنی هر خواننده‌ای می‌تواند برداشت خود را از نوشتار داشته باشد. در واقع متن به جای انتقال‌دهنده معنا، خالق معناست (Derrida, 2008: 91). هر چیزی که وجود دارد همیشه با متن مشخص می‌شود. هیچ معنایی فراتر از متن وجود ندارد. معنا همیشه در متن بافته می‌شود (Derrida, 2006: 263).

از نظر پالمر وظیفه علم هرمنوتیک، اساساً فهمیدن متن است و نه مؤلف (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰۴-۲۰۵). پالمر از مدافعان نظریه گادامر است می‌نویسد: «پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما بایست از آن‌ها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آن‌ها چشم‌پوشیم. این پیش‌داوری‌ها اساس وجود ما هستند و اصلاً به‌واسطه همین پیش‌داوری‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم. ... هیچ تأویل بی‌پیش‌فرضی امکان وجود ندارد» (همان: ۲۰۱-۲۰۲).

هرمنوتیک اسکینر به شکل مشخص به چگونگی فهم اندیشه مربوط می‌شود تا به چگونگی اندیشیدن (اسکینر، ۱۳۷۲: ۲۴). اسکینر روش‌های تفسیری را که صرفاً به متن توجه می‌کنند موردانتقاد قرار می‌دهد و برای فهم اندیشه ورزی مؤلف، علاوه بر زمینه‌های فکری و سیاسی به قصد و نیت او توجه خاصی دارد (Skinner, 2002: 2) و می‌توان الگوی ترکیبی روش اسکینر را به‌صورت ترکیب هم‌زمان سه عنصر «متن»، «زمینه» و «قصد» در فهم اندیشه مؤلف در نظر گرفت (Ibid: 86).



نمودار ۲. هرمنوتیک در میان مستشرقان

ب) هرمنوتیک در جهان اسلام

۱- فضل الرحمن ملک (۱۹۱۹-۱۹۸۸)

فضل الرحمن به عنوان یک مصلح لیبرال برجسته اسلام مشهور است که خود را وقف اصلاحات آموزشی و احیای استدلال مستقل (اجتهاد) کرد. (Sonn, 1995) و از جنبش احیاگر پیشامدرن قرن هجدهم و نوزدهم به دلیل دلسرد کردن روشنفکری انتقاد می‌کند. مدرنیسم برای استفاده گزینشی از عبارات و مبتنی نبودن در روش‌شناسی و نئوبنیادگرایی بر اساس تحلیل‌های درست بنا نشده است. او به جای سکولاریسم اسلامی، برخلاف تلاش‌های اصلاحی قبلی، نسبت به «نو مدرنیسم» مبتنی بر روش‌شناسی اسلامی بسیار خوش‌بین بود (Bektovic, 2016).

فضل الرحمن در مورد اسلام مدرنیته، چنین بیان می‌کند: «هرمنوتیک به‌طور مستقیم توسط مسلمانان مورد توجه قرار نمی‌گرفت و فقدان یک روش کافی برای فهم خود قرآن وجود داشت». او رویکرد «اتمستی»^۱ که صرفاً از آیات استفاده می‌برد را نقد می‌کند، نه اینکه بخواهد به تمامیت قرآن برای ساختن کلام و فقه بتازد. او تدوین یک روش هرمنوتیکی کافی را امری ضروری می‌داند و متعاقباً هرمنوتیک خود را ارائه می‌کند: «قرآن

¹. Atomistic جزئی نگری به آیات قرآن

پاسخ الهی است، از طریق ذهن پیامبر، به وضعیت اخلاقی و اجتماعی عربستان، به‌ویژه به مشکلات آن‌ها و جامعه تجاری مکه در زمان خود. قرآن و آغاز اسلام پیشینه تاریخی-اجتماعی بسیار خاصی دارد و می‌توان با مطالعه پیشینه قوانین کلی را استنباط کرد (Fazlur Rahman, 1982: 2-9).

نظریه هرمنوتیک پست‌مدرن مدعی است که هرگاه خوانندگان به متنی نزدیک می‌شوند، متن را برای خود می‌آورند و تجربیات، پیش‌بینی‌ها و ایده‌ها در آن دخیل است و مشابه یک اثر هنری، یک متن مذهبی را می‌توان به‌عنوان تجربه ذهنی فرد از آن دین خواند. همان‌طور که ابوزید به ما یادآوری می‌کند (Burge, 2015). فضل الرحمن معتقد است که یک متن با معنای خدااباوری اثبات شده است. در این بحث هرمنوتیکی، رویکرد فضل الرحمن در اصل پیروی از رویکرد هرمنوتیکی امیلیو بتی است زیرا هر دو در یک تصور مشترک هستند که متن بر اساس عینیت معنا به‌عنوان بخشی از «مکتب عینی‌گرایی» باید با آن مواجهه کرد و معنای متن را در ذهن نویسنده باید جستجو کرد، این فرآیند یک روند معکوس است که به منشأ ذهن خلاق منجر می‌شود (Fazlur Rahman, 1984: 8). هرمنوتیک فضل الرحمن حول دو گفتمان اصلی نظریه نبوت و ماهیت وحی متمرکز است؛ نظریه حرکت دوگانه به‌شدت مرتبط با این دو مفهوم تاریخ به‌عنوان تولیدکننده معنای قرآن و نبوت در روان‌شناسی پیامبر است که قرآن را آن‌گونه که هست می‌سازد (Ibid:18).

۲- محمد آرکون^۱

محمد آرکون از طرفداران نوین‌گرایی و انسان‌گرایی اسلامی بود. وی خود را ناقد رادیکال سنت اسلامی، ایدئولوژی اسلامی و گفتار خاورشناختی سنتی تعریف می‌کرد. او یکی از تأثیرگذارترین دانشمندان سکولار در مطالعات اسلامی بود که در اصلاحات فکری اسلامی معاصر مشارکت داشت و از مدرنیسم اسلامی، سکولاریسم و اومانیزم دفاع می‌کرد (آرکون، ۱۳۷۲). محمد آرکون یکی از معدود روشنفکران مسلمانی است که به مسئله هرمنوتیک قرآنی در چارچوب پست‌مدرن پرداخته است. از همان ابتدا، آرکون اعتراف می‌کند که پیرو رویکرد تاریخی، در قالب پیشرفت‌های وسیعی است که قرآن را به همان جایگاهی بیاورد که سایر متون مقدس جهان رفته‌اند، چراکه تاریخ‌گرایی به‌طور یکسان در مورد میراث بشر صدق می‌کند (Arkoun, 2002:89).

نظریه تفسیر قرآنی آرکون حول دو پرسش اصلی هرمنوتیکی می‌چرخد. اولی هستی‌شناسانه است: «قرآن چیست یا چه چیزی را باید تفسیر کرد؟» دوم روش‌شناختی است: «چگونه قرآن را تفسیر کنیم؟» نوع پاسخ مناسب برای دومی تا حد زیادی با نوع پاسخ داده‌شده به اولی تعیین می‌شود (Ibid:117). اولین پرسش هرمنوتیکی که آرکون مطرح می‌کند این است: چگونه می‌توانیم با امر قدسی، معنوی، متعالی که ظاهراً به قرآن

⁸. Mohammad Arkun(1928-2010)

نسبت داده می‌شود، برخورد کنیم، درحالی‌که همه واژگان آن در معرض تأثیر تاریخ‌گرایی قرار دارند؟ آرکون این عمل را «تغییر نشانه شناختی» و «بنیادگرایی» می‌نامد؛ زیرا به مسلمانان کمک می‌کند تا قرآن را از بافت تاریخی اجتماعی و زبانی آن جدا کنند و عمداً زمینه خود را برای مرتبط ساختن قرآن تنظیم کنند (Arkoun, 1988:70). در هرمنوتیک آرکون، نوعی «عدم قطعیت هستی شناختی» عمیق وجود دارد، موضوعی که بسیاری آن را ویژگی غالب نظریه پست‌مدرن می‌دانند؛ و جستجوی حقیقت و یقین در قرآن از طریق هرمنوتیک آرکونیک ایدئال آرمان‌شهری است (Raman Selden, 1989:72).

۳- محمد عماره^۱

عماره برداشت متفاوتی از هرمنوتیک غربی دارد درحالی‌که آن را کاملاً رد می‌کند، زیرا ریشه در سنت غربی متفاوت با سنت اسلامی دارد، اما استدلال‌های عماره برای رد آن به اندازه کافی قوی نیست و حتی باعث سوءتفاهم از نظریه‌های هرمنوتیکی می‌شود (Syamsuddin, 2021). عماره هرمنوتیک را ساده‌سازی کرده و درعین‌حال می‌گوید که این شیوه‌ای صرفاً «سوپرکتیویستی» برای تفسیر یک متن است. ساده‌سازی دیگر به ایده ذهنیت مربوط می‌شود. برای او انواع سوپرکتیویته منفی است و همیشه متن تفسیر شده را وادار می‌کند تا معنای خاصی داشته باشد که مفسر آن می‌خواهد؛ اما از نظر نظریه‌پردازان هرمنوتیک، سوپرکتیویته دریک فرآیند تفسیری را می‌توان پذیرفت، در صورتی‌که بتواند به اهمیت متن برای نیازها و مکان‌های معاصر پی ببرد و آنچه را که متن تحت تفسیر به آن اشاره می‌کند، بهبود بخشد (Ibid:89). او می‌گوید: باید آن را به صورت متنی درک و تفسیر کرد، زیرا دریافت عرب قرن هفتم آشکار شد. تفسیر زمینه‌ای که او در آثارش ارائه می‌کند، تلاشی است برای درک آنچه معنا (معنای تاریخی) و مغزا (اهمیت) می‌خواند. برای این هدف تفسیری، او استدلال می‌کند که کسی باید چهار زمینه را در نظر بگیرد: ۱) زمینه اجتماعی-فرهنگی (السياق الثقافي الاجتماعي)، ۲) زمینه خارجی (السياق السیاق)، ۳) زمینه درونی (السیاق الداخلی) و ۴) زمینه زبانی (السیاق اللغوی) منظور او از اصطلاح «زمینه فرهنگی-اجتماعی» همه منابع معرفتی است که می‌توانند ارتباط زبانی ممکن، یعنی فرهنگ عرب قرن هفتم با تمام قراردادهای و سنت‌هایش. «بافت بیرونی» که در موارد خاصی با بافت فرهنگی مرتبط است، اشاره دارد (Pink, 2018: 133).

۴- حسن حنفی^۲

حنفی از شاگردان پدیدارشناس عثمان امین بود و سه‌گانه‌ای را منتشر کرد که در آن از روش‌های هوسرل برای

¹ Muhammad 'Imāra (1931-2020)

² Hassan Hanafi (1935-2021)

بازسازی فلسفه کلاسیک اسلامی و نقد منابع و رشد آگاهی اروپایی استفاده کرد (Hanafi, 1965: 25). تفسیر حنفی از اسلام سوسیالیستی توصیف شده است و او مفهوم «چپ اسلامی» را به تفصیل توضیح می‌دهد، اسلام را به شیوه‌ای سوسیالیستی یا «راه سوم» تفسیر می‌کند. او تفسیری از اسلام را در حمایت از توسعه اخلاق جهانی ترویج کرد. حنفی در آثار بعدی خود استدلال کرد که اسلام باید به گونه‌ای درک شود که آزادی و پیشرفت انسان را تسهیل کند (Murphy, 2002: 219).

تأثیرپذیری حسن حنفی از هرمنوتیک به حدی زیاد بوده که نصر حامد ابوزید، شاگرد وی او را (شخصیتی هرمنوتیکی) نامیده است. این اثرپذیری نتیجه شاگردی او نزد پل ریکور است. حنفی اسم بیگانه هرمنوتیک را که دارای منشأ غربی است رها کرده و آن را «نظریه تفسیر» نامیده است؛ زیرا پروای آن داشته است که به تأثیرپذیری از پل ریکور متهم شود. هدف حنفی از «نظریه تفسیر» بازسازی دو تمدن اسلامی و غربی با هم است. از نظر او تفسیر نظریه‌ای است که به واسطه آن بازسازی علوم و همچنین انتقال وحی به بشر ممکن می‌شود و با آن رویکرد تمدنی ما نسبت به فرهنگ‌های معاصر روشن می‌گردد» (حنفی، ۱۴۱۲: ۱۸۴).

حسن حنفی اندیشه‌ای در قالب هرمنوتیک القرآن انتقادی رهایی‌بخش دارد. نظریه هرمنوتیکی حسن حنفی در مورد فهم معنای قرآن در شرایط کنونی بدون ریشه‌کن شدن از بافت تاریخی است و مهم‌تر از همه این فهم در گفتمان گیر نمانده است. این نظریه برای اولین بار از طریق اثر خارق‌العاده‌اش با عنوان گفتگو و انقلاب دینی مطرح شد (حنفی، ۱۹۸۷). دغدغه حسن حنفی در توسعه هرمنوتیک قرآنی خود بر دو دستور کار، یعنی مسائل روشی یا نظریه‌های تفسیری و مسائل فلسفی بنا شده است. از نظر روشی، به نظر می‌رسد حنفی می‌خواهد چندین خط جدید را در فهم قرآن با تمرکز اصلی بر ابعاد آزادی‌بخش و رهایی‌بخش قرآن ترسیم کند.

۵- محمد عابد الجابری^۱

محمد عابد الجابری یکی از مشهورترین فیلسوفان مراکشی و عرب بود و از شخصیت‌های روشنفکر بزرگ در جهان عرب مدرن و معاصر به شمار می‌رود. پروژه «نقد عقل عربی» او شناخته شده است. (Hegasy, 2010) جابری قرآن را وحی از جانب خداوند و جبرائیل علیه‌السلام را حامل آن به سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به زبان عربی دانسته و قرآن را از جنس وحی می‌داند که در کتاب‌های رسولان اولین است، بنابراین وحیانی بودن قرآن کریم اولین مبنای تفسیری اوست (عابد جابری، ۲۰۰۶: ۲۴). در توصیفی که جابری از روش خود در حل مسائل علمی ارائه کرده است، تأثیرپذیری از

¹ Mohammed Abed al-Jabri(1935-2010)

روش‌شناسی ساختارگرایی و هرمنوتیک گادامر را آشکارا می‌توان دید (عابد جابری، ۱۳۷۹: ۴۱۲). جابری در رویارویی با پرسش‌ها و انتقادهایی که درباره آرا و دیدگاه‌هایش مطرح می‌شوند، به‌صراحت می‌گوید: «شایسته نیست که نقش مدافع و یا پاسخگو را ایفا کنم؛ زیرا چنانکه نویسندگان می‌گویند، زمانی که نوشته‌ای منتشر شد، دیگر از آن نویسنده آن نیست، بلکه از آن خواننده خواهد بود.» این سخن جابری از تأثیرپذیری او از هرمنوتیک فلسفی حکایت دارد و مستلزم آن است که هیچ‌گونه معنای ثابت و مطلقی را برای متن نپذیریم. (همان)

هرمنوتیک قرآنی جابری اهمیت حجیت تفسیری را خدشه‌دار نمی‌کند؛ بلکه آن را به بعد انسانی خود پیوند می‌دهد تا قرآن بتواند تعالی خود را حفظ کند، فارغ از تعبیری که اصالت و توانایی آن را برای صحبت عمیق با مفسران تفسیری جدید سرکوب می‌کند.

۶- نصر حامد ابوزید^۱

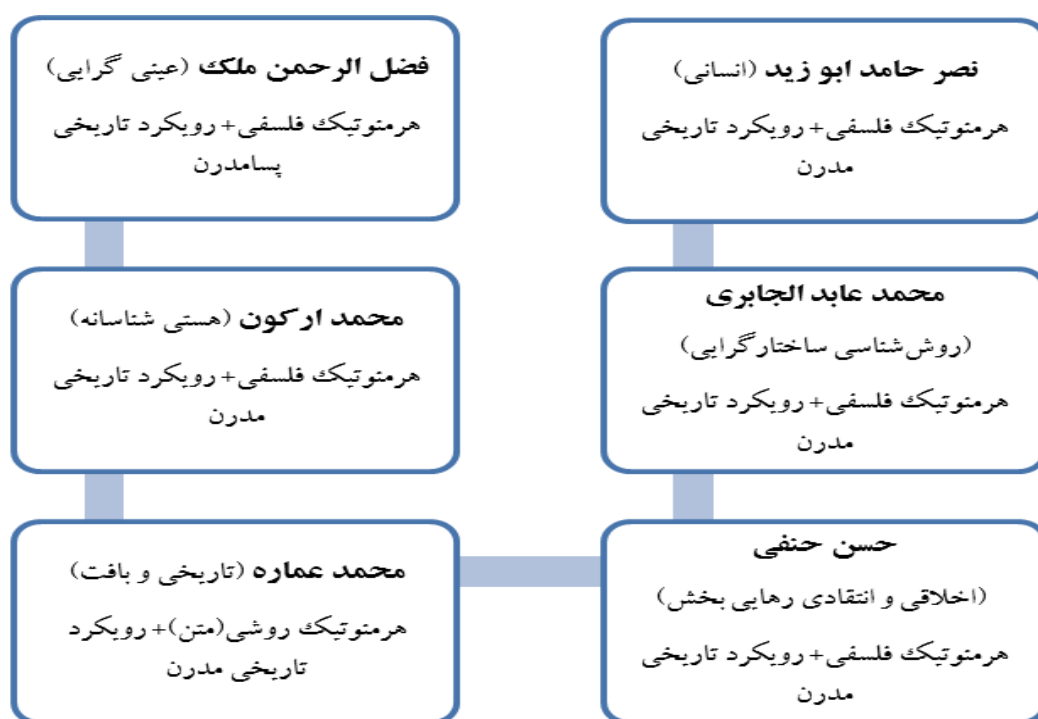
نصر حامد مباحث هرمنوتیک خود را در چند اثر از جمله کتاب مفهوم النص (1990) و نیز در آخرین اثر خود التجدید و التحریم و التأویل (۲۰۱۰) عرضه کرده است که درعین‌حال که دنباله روش امین الخولی (ادبی-تاریخی) شمرده می‌شود ولی آن را تعمیم داده است، مبنی بر این‌که قرآن در ابتدا یک متن است که باید بر اساس اصول علمی فهم متن تفسیر شود که این اصول در قالب «رموز قابل فهم برای پیامبران و مخاطبان عرضه شده و با زبان مشترک و بر اساس میزان آگاهی عرب عصر پیامبر (ص) فرود آمده است که تا حد زیادی با شرایط اجتماعی و سنت‌های فرهنگی آن دوره هم‌آهنگ است که باید این رموز را شناخت و البته هر دوره رمزهای خاص خود را دارد و مفسران پیشین برای برگرداندن پیام به این رموز تلاش خود را کرده‌اند ولی نمی‌توان به سنت دیرینه تفسیر از زمان پیامبر اکرم (ص) تاکنون بی‌چون‌وچرا اعتماد کرد. این رویکرد تفسیری، مفاهیم را با توجه به بافت اجتماعی و فرهنگی تعالیم نبوی (عصر جاهلیت) می‌داند و بر این نکته پای می‌فشارد که رموز تاریخی و فرهنگی متن قرآن از جانب خود خداوند تنها مؤلف آن به‌کاررفته است و از طریق حضرت محمد (ص) بدان راه نیافته است (شاهرودی، ۱۳۹۸: ۶۲۷).

او برای پروژه خود یعنی تفسیر انسانی از قرآن مشهور است. او قرآن را کلام محمد می‌داند: «برای مؤمنان حتی کاغذ این کتاب هم مقدس است؛ اما برای من به‌عنوان یک محقق، این کتابی است که عده‌ای در ساختنش مشارکت داشته‌اند. من شاهد دریافت هیچ کلمه‌ای توسط محمد از سوی خدا نبوده‌ام. من به‌عنوان یک مسلمان فقط شاهد گزارش محمد از مواجهه او با خدا هستم. می‌توان مسلمان‌ها را متقاعد کرد که این کتاب

¹ Nasr Abu Zayd(1943-2010)

محمد است. قرآن کلام محمد، بشری همچون خود ماست. کسی که مدعی شد از خدا وحی دریافت می‌کند و ما هم او را باور کردیم؛ اما ما فقط کلام محمد را در اختیار داریم و لذا با امر انسانی روبرو هستیم. برخلاف انتظار، آن‌ها مرا نکشتند.» و این همان «هرمنوتیک انسانی» است (Nasr Abu Zayd, 2010).

ابوزید با چندین نظریه هرمنوتیکی مانند هرمنوتیک واقعیت‌گرایی هایدگر، هرمنوتیک فلسفی گادامر، حلقه هرمنوتیک شلایرماخر قرار دادن هرمنوتیک به‌عنوان روشی در علوم انسانی آشنا است. او با دیدن عناصر انتقادی در تفکر فلسفی زبان و ادبیات، به میراث کلاسیک نگاه می‌کند؛ بنابراین در تفکر هرمنوتیکی او ابعاد زبان، ادبیات و فرهنگ به روش‌شناسی مفهوم هرمنوتیکی ابوزید تبدیل می‌شود.



نمودار ۳. هرمنوتیک در جهان اسلام

ج) هرمنوتیک در ایران

۱- مهدی بازرگان تبریزی (۱۲۸۶-۱۳۷۳)

تصور بازرگان از «تفسیر مدرن» و ضد قشری‌گری متون مقدس تحت تأثیر استاد دوران نوجوانی‌اش ابوالحسن فروغی بود. در واقع او تفسیر مدرن از متون مقدس را همخوان کردن تفکرات دینی با دستاوردهای علوم مدرن می‌دانست. (نجفی، ۱۳۹۷). بازرگان در متن سه رویکرد مهم نسبت به دنیای جدید در جامعه ایران متولد شد و رشد کرد: رویکرد تجددگریز دینی، تجددپذیر دینی و تجددپذیر غیردینی. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۲۴) بازرگان بعدها

با بازخوانی این جریان‌ها، این نوع از دستیابی به مدرنیته را سطحی دانست تا جایی که در آن با مفاهیم اساسی مدرنیته «انقلاب فکری و انتباه مذهبی» همراه نبود و بخش مهمی از مباحث بازرگان در این زمان را مباحث دینی و قرآنی شکل می‌داد و با توجه به نفوذ مارکسیسم در دانشگاه‌ها، او نیز سعی داشت سازگاری دین با دنیای جدید را روشن کند (بازرگان، ۱۳۸۷: ۳۶۵).

بازرگان خواهان یک الهیات سراسر است و بی‌واسطه خدا به انسان نزدیک و مأنوس است و «توحیدی اصیل» است و معتقد است که در ادیان سعی شده است ارتباط تا جای ممکن مستقیم باشد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۷۶) و معتقد است عالم نه تنها معتقد به حقیقت می‌باشد و دنیا را پوچ و بی‌اساس نمی‌پندارد، بلکه به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است عقیده دارد و یقین دارد فرد موحد هم همین اعتقاد را دارد و تنها تفاوت در این است که فرد موحد، ناظم را هم در نظر می‌گیرد، اما عالم تنها به نظم فکر می‌کند (بازرگان، بی‌تا: ۹۸)

۲- سید محمود علایی طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸)

در زمانی که طالقانی به تفسیر قرآن می‌پرداخت، مباحث هرمنوتیک و یا سمانتیک، بحث‌های کاملاً تازه‌ای محسوب می‌شد. طالقانی در تفسیر آیات، برخی از اصول هرمنوتیکی را نیز مراعات کرد. برخی معتقدند که طالقانی همواره به مسئله زمان و مکان نزول وحی توجه داشته و تأثیر آن را بر متن دینی مورد توجه قرار می‌داده است (جعفری، ۱۳۹۰). باین وجود نقدهایی به طالقانی شد و او را غافل از نگاه هرمنوتیکی به متن دانسته‌اند. حسن محدثی با برشمردن مؤلفه‌های هرمنوتیک، طالقانی را بی‌توجه به آن می‌داند. وی معتقد است که طالقانی توجه مبنایی به تفاوت افق‌ها ندارد. در حالی که امروزه برای فهم متن می‌باید مخاطب نخستین متن را شناخت و به فرهنگ و جامعه آن زمان علم داشت. در این نقد همچنین گفته شده است که در تفسیر طالقانی روش واحد و مشخصی وجود ندارد؛ یعنی مفسر پای بند به یک روش معین نیست. وقتی که روش معینی وجود ندارد، مفسر هر چیزی که ابتدا به ذهنش می‌رسد را می‌گوید. ممکن است این معنا به مرور در ذهنش تغییر کند و در موارد دیگر خلاف آن را بیان کند. همان‌گونه که در تفسیر طالقانی این موضوع دیده می‌شود (محدثی، ۱۳۹۶).

در ذیل نمونه‌هایی از کاربرد هرمنوتیک در تفسیر طالقانی مورد کنکاش قرار می‌گیرد: مرحوم طالقانی ذیل آیه ۶۷ بقره و در تفسیر «بقره» به جای آنکه چون دیگر مفسران به داستان گاو مورد نظر و حوادث پیرامون آن بپردازد، تلاش می‌کند تا زوایای اجتماعی و مورد استفاده آن را استخراج کند و با یکسان‌نگاری میان گوساله‌پرست و طاغوت، ریشه‌رهایی از آن را روی‌آوری به سوی مبدأ نامتناهی داند (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۱: ۱۹۵). وی همچنین در تعلیل کشتن گاو مورد نظر نیز با تعمیم آن، به دنبال راه‌حلی برای جامعه معاصر خود

است، همان‌گونه که آشکار است، روش تفسیر در چنین مواردی تنها از طریق روش فلسفی و تفکر در آیات امکان‌پذیر است و راه دیگر را برای آن نمی‌توان متصور دانست. نمونه‌های بسیاری از این دست را می‌توان در این تفسیر یافت.

۳- مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸)

مشی علمی مطهری طبعاً با هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین‌سازگاری ندارد و اندیشه او نتایج حاصل از قرائت‌پذیری را بر نمی‌تابد. در تفسیر، متن مفسر به دنبال معناسازی، نیست، بلکه به دنبال درک معناست. مفسر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد، نه آنکه فعالی باشد که با فاعلیت خویش می‌خواهد معناسازی کند. (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۰). مطهری دارای نظریه تفسیری نسبتاً جامع، واقع‌گرا، نسبت‌پرهیز و جزمیت‌گریز است؛ ثانیاً این نظریه در زمره نظریات مدرن دسته‌بندی می‌شود و با نظریه‌های تفسیری هرمنوتیست‌های مدرن مناسبت بیشتری دارد؛ ثالثاً همچون بسیاری از هرمنوتیست‌های مدرن بی‌باور به معنای درست و نادرست نمی‌باشد و از این رو به وادی نسبیّت منفی نمی‌افتد (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۵).

از نظر مطهری فهم انسان تحت تأثیر شخصیت و روحیات خود است و برداشت‌های وی هر قدر که بی‌غرض باشد بازهم خالی از تأثیر پیش‌فرض‌ها نمی‌باشد؛ هر چند ایشان برای رفع این نقیصه فکری به وجود یک راه‌حل باور دارد. (مطهری، ۱۳۷۰a: ۳۲) و در کتاب «فلسفه تاریخ» تصریح می‌کند: «هرکسی خودش هر جور هست تاریخ را آن‌جور تفسیر می‌کند که خودش هست و این نکته خوبی است هر چند ما صد درصد آن را نمی‌پذیریم...» (مطهری، ۱۳۷۰b: ۱۹۵).

نسبی و مشروط بودن فهم از دیدگاه مطهری یعنی فهم و اجتهاد، امری عصری، نسبی و متکامل است و حتی در کتاب «ختم نبوت» بحثی را با عنوان «نسبیّت اجتهاد» مطرح می‌سازد: نسبیّت که خود می‌تواند ناشی از قابلیت و استعداد بی‌نهایت متون دینی و یا تکامل نسبی علوم و افکار بشری باشد. « (مطهری، ۱۳۷۰c: ۷۷-۷۵) نظریه تفسیری مطهری تا حدی با «هرمنوتیک مدرن» همسو است و با آن قرابت دارد و در نقاط مهمی از هرمنوتیک کلاسیک فاصله می‌گیرد.

4- جعفر سبحانی تبریزی (متولد ۱۳۰۸)

از نظر سبحانی تفسیر متن خواه متن دینی و یا تاریخی و یا علمی، واقعیتی است که ابعاد سه‌گانه دارد: الف: متنی که در اختیار مفسر قرار دارد. ب: مقصدی که نویسنده‌ی متن آن را تعقیب می‌کند. ج: مفسری که می‌خواهد با ابزار و ادوات خاص به تفسیر آن بپردازد (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۲: ۱۰-۱۲). مؤلفی که متنی را از خود به یادگار می‌گذارد، حامل پیامی است به نسل حاضر و آینده، طبعاً هدف مفسر نیز کشف واقعیت این پیام

است و هرگز نمی‌توان تفسیر را از کشف پیام جدا کرد. در این قسمت متون علمی و یا متون دینی با دیگر متون تاریخی و اجتماعی فرقی ندارند و در همه حال سعی و کوشش می‌شود پیام مؤلف به دست آید (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۶).

هرمنوتیک فلسفی در اصل تفسیر متون دینی بلکه تفسیر مطلق متن از نظر روش‌شناختی است و در طول ۱۴ قرن مفسران اسلامی هدفی جز کشف مقاصد مؤلف نداشتند. «شلایر ماخر» از متفکران رمانتیک استدلال کرده‌اند: «شیوه تعبیر هر فرد، هر چند که یگانه و بی‌همتا باشد ضرورتاً روحیه یا احساس فرهنگی وسیع‌تری را منعکس می‌سازد، یک تفسیر صحیح نه تنها محتاج فهم بافت فرهنگی و تاریخی خاص مؤلف است بلکه به دریافت ذهنیت ویژه‌ی او نیز نیاز دارد». اما «ویلهم دیلتای» درصدد بود که هرمنوتیک را به‌عنوان مبنایی برای علوم انسانی قرار دهد. با اینکه از نظر نتیجه نظریه «دیلتای» با نظریه «شلایر ماخر» چندان تفاوتی ندارد و بالاخره هر دو به دنبال یک مقصد و غایت می‌باشند ولی مع‌الوصف دو شرطی که ایشان برای تفسیر هر متنی افزودند در متون آسمانی و بالأخص قرآن مجید که به‌صورت دست‌نخورده از عالم وحی به دست ما رسیده است قابل تطبیق نیست (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۲: ۴۷-۴۹).

۵- علی شریعتی مَربِنانی (۱۳۱۲-۱۳۵۶)

کتاب «شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی» سعی دارد با رویکردی مدرن به بررسی اندیشه‌های این روشنفکر مسلمان پردازد. این کتاب به دو بخش کلی تقسیم‌بندی شده است: بخش اول عنوان عقل نقاد دینی دارد. بخش دوم به مفهوم هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی در اندیشه شریعتی می‌پردازد. در این کتاب «عقل نقاد دینی» نامی برای اندیشه ورزی شریعتی در مواجهه با متن است، این باره پرسش‌ها از آن مفسر است که وارد گفت‌وگو با متن اندیشه می‌شود. افق مؤلف آن‌گونه که در متن «بروز یافته» و تشبیه شده است. «هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی» نامی است بر وجهی از آنچه متن اندیشه شریعتی به مفسر خود ارائه می‌دهد. تفکر شریعتی را می‌توان به‌مثابه یک «پیام» فهم کرد، پیامی که به‌مثابه یک «قصد بروز یافته» در دل مشغولی‌های اساسی او ریشه دارد. شریعتی را می‌توان متفکری، به‌طور هم‌زمان، نقاد و دینی نقلی کرد (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۴).

علی‌رغم وجود خطای هرمنوتیکی در آن، یعنی علی‌رغم عدم توجه به سیاق‌مندی مفاهیم و نیز نادیده‌انگاشته شدن تفاوت‌های بنیادین میان تفکر شریعتی یا اندیشه روشنفکران دینی با جریان الهیات رهایی‌بخش، حقیقت بزرگی در آن نهفته است و آن این‌که همان‌گونه که تاریخ نیز آن را اثبات می‌نماید، در سنت دینی و تاریخی ما و در قرائت ما از دین، اسلام و تشیع امکاناتی گوناگون و حتی متعارض، هم در جهت نفی آزادی انسان و قربانی کردن عدالت اجتماعی و هم در جهت تأکید بر آزادی انسانی و دفاع از عدالت و

حقوق طبقات محروم به نحو توأمان وجود داشته و دارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۴).

۶- رضا داوری اردکانی (متولد ۱۳۱۲)

تعبیر «هرمنوتیک تجدد» در کتاب فلسفه معاصر ایران داوری اردکانی آمده است. این هرمنوتیک سه‌گانه می‌تواند هم به فهم ما از داوری کمک کند، هم به تصویری که داوری ذیل عنوان تجدد و مناسبتش با علوم انسانی داشته است. داوری تجدد را دارای یک ریشه می‌داند، دارای یک تنه می‌داند و دارای یک ثمراتی. ریشه درخت تجدد در آثار داوری آن چیزی است که از آن به تفکر تعبیر می‌کند. منظور از تفکر، فلسفه است. تنه این درخت علم است. در دوره اول تفکر استاد داوری مسئله تفکر برجسته می‌شود، در دوره دوم علم و در دوره سوم توسعه، یعنی تجدد از ریشه‌هایی آمده، تنه‌ای دارد و ثمراتی دارد. این ثمرات توسعه است؛ بنابراین استاد داوری تغییر کردند از این جهت که در هر دوره از دوره‌های سه‌گانه بر یکی از مؤلفه‌ها متمرکز شدند؛ در دوره اول بر تفکر متمرکز شوند، در دوره دوم بر دانش متمرکز شدند و در دوره متأخر به مفهوم توسعه پرداختند. در هر دوره متناسب با تجارب زیسته‌شان تأکید را بر یکی از این سه‌گانه گذاشتند» (شجاعی و بستانی، ۱۴۰۲).

دیدگاه رضا داوری اردکانی در خصوص هرمنوتیک نیز چندان مثبت نیست. وی با استفاده‌ای که از هرمنوتیک در تفسیر متون شده، چندان موافق نیست. در دهه ۷۰ هرمنوتیک نوعی رویکرد در تفسیر عصری از قرآن قلمداد می‌شد که در تلاش بود تا فهمی روزآمد از دین ارائه دهد. در این رویکرد ملاک فهم زمانه بود و فهم زمانه نیز به حقوق بشر کاهش داده می‌شد. شاید اندیشه‌های برخی از روشنفکران دینی از این رویکرد بهره می‌جست. داوری اردکانی می‌گوید: «نمی‌گویم که اهل سیاست نمی‌توانند به هرمنوتیک بپردازند یا اصحاب هرمنوتیک به سیاست کاری ندارند بلکه می‌گویم از هرمنوتیک و هیچ هرمنوتیکی مستقیماً نمی‌توان سیاست استنباط کرد و هیچ تفسیری از دین و تاریخ که تابع سیاست و ملاحظات سیاسی باشد شایسته اطلاق نام هرمنوتیک نیست» (داوری اردکانی، ۱۳۸۴)

۷- محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵)

شبستری می‌گوید که مشیت الهی برای جدایی ارزش‌های دینی و واقعیت‌های سکولار وجود داشته است: شبستری در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین می‌گوید: نقد مطلق‌گرایی دینی به‌عنوان هرمنوتیک ساده‌لوحانه و از نظر واقع‌بینانه غیرقابل اجرا است. همچنین، او دفاع عمده‌ای از مفاهیم مدرن فردگرایی، دموکراسی و حقوق بشر به راه می‌اندازد، اگرچه این مفاهیم در منابع اسلامی به این صورت بیان نشده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۵: ۴۷). از نظر مجتهد شبستری هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد. پس همه متون تفسیرها و قرائت‌های متفاوتی می‌توان داد هیچ متنی به این معنا نص نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۴). پذیرش هرمنوتیک

فلسفی، اعتقاد یقینی که از مبانی محوری فهم قرآن است، نفی می‌کند؛ بنابراین کسانی که میل به مبانی هرمنوتیک فلسفی پیدا کردند، جزمیت و اعتقاد یقینی به معارف دینی را انکار می‌کنند و می‌گویند: «در فضای فکری جدید، جازمیت فلسفی و علمی از دست رفته است و رفتن به دنبال یقین، به آن صورت که گذشتگان عمل می‌کردند، بی‌نتیجه شده و در همه زمینه‌ها، جزمیت‌نداشتن بر تفکر بشر چیره شده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

پروژه محمد مجتهد شبستری نمونه‌ای از بازاندیشی در سنت انقلاب اسلامی در ایران است و بر اصل بین‌الذهانی تکیه می‌کند که آن را در قالب یک الگوی دینی قرار می‌دهد؛ بنابراین او رویکردی هرمنوتیکی به سوبژکتیویته اتخاذ می‌کند که از هرگونه تفسیر مستقیم متون قرآنی اجتناب می‌کند. وحدت در ساختار هرمنوتیکی خود از بین‌الذهان، چارچوبی می‌بیند که بر اساس آن، گفتمان مدرنیته دینی در ایران پس از انقلاب در مقایسه با پارادایم موروثی قابل پیش‌برد است (Taji-Farouki, 2006: 24). مجتهد شبستری نسبی‌گرایی را نه مقوله‌ای منفی، بلکه از رهاوردهای ارزنده خویش می‌انگارد. مبادی فکری هرمنوتیکی شبستری، عمدتاً تحت تأثیرات گادامری است که با زمانی و تاریخی خواندن دین، آن را به عصر نزول محدود می‌کند و توانایی‌های فرازمانی آن را برمی‌چیند. (آجیلی و سلگی، ۱۳۹۵).

۸- عبدالکریم سروش (متولد ۱۳۲۴)

سروش با بسط نظریه معرفت‌شناختی - هرمنوتیکی خود درباره دین، «انقباض نظری و بسط معرفت دینی» (قبض و بست تئوریک شریعت) که تأثیر چشمگیری بر اندیشه دینی ایران پس از انقلاب داشته است و قصد دارد دو چیز مرتبط با یکدیگر را نشان دهد: اول اینکه در طول تاریخ تفاسیر گوناگونی از اسلام وجود دارد و دوم اینکه باید تعداد تفاسیر متفاوتی از اسلام وجود داشته باشد (Dabbagh, 2022). «من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم اجمالاً سخن در قبض و بسط این است که فهم ما از متون دینی بالضرورة متنوع و متکثر است و این نوع تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است بلکه سیال است» (سروش، ۱۳۷۷: ۲).

از نظر سروش تجربه پیامبر اسلام در شرایط «تاریخی» و «مکانی» گسترش یافت و تحت تأثیر «تعامل با محیط» و «گفتگو با مردم زمان» قرار گرفت. (ماهیت وحی یک گفت‌وگو است و نه تک‌گویی). «تجربه پیامبر اسلام دچار بسط «تاریخی» و «احتمالی» شد؛ به عبارت دیگر، سروش بیان می‌کند که قرآن در جریان تعامل با واقعیت‌های پیش روی حضرت محمد (ص) نازل می‌شود، درحالی‌که تجربه نبوی او برخلاف سایر پیامبران، ترکیبی از تجارب «درون» و «برون» بوده است. حتی حجم «کلام‌الله» را عمر پیامبر تعیین می‌کرد، وحی یا تجربه

نبوی از شخصیت پیامبر پیروی می‌کرد و نه بالعکس. سروش بیان می‌کند که هر چه شخصیت پیامبر بیشتر رشد می‌کرد، وحی یا تجربه نبوی بهبود می‌یابد و پیچیده‌تر می‌شد. نزول تدریجی قرآن دلیلی بر این مدعا است (سروش، ۱۳۷۸: ۲۰).

۹- بابک احمدی (متولد ۱۳۲۷)

احمدی یکی از پیش‌گامان نقد مدرنیته در ایران است. او در معرفی بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان غربی بسیار کوشیده و نسلی از جوانان علاقه‌مند به فلسفه را با اندیشه‌های مدرن و پسامدرن آشنا کرده است. گادامر نیز سخن گفتن متن را منوط به تأویل می‌کند و می‌گوید: «متن به واسطه تأویل سخن می‌گوید؛ اما هیچ متن و کتابی سخن نخواهد گفت مگر به زبان آشنا برای دیگری» (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۳۴) وظیفه اصلی خواننده و حتی علم هرمنوتیک کشف معنای نهایی متن است و انکار آن مانند انکار دلالت الفاظ بر معانی خاص خود، انکار یک امر بدیهی و وجدانی خواهد بود. اریک هرش در این باره می‌گوید: «رسالت اصلی هرمنوتیک، یافتن اصل یا ضابطه‌ای است که بتوان با آن نیت اصلی یا معنای راستین را بازشناخت» (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۹۶).

مهم‌ترین تفاوت هرمنوتیک سنتی و مدرن در این است که هرمنوتیک مدرن به هیچ‌وجه تک معنایی را، آن‌هم به گونه‌ای که مطابق با نیت مؤلف باشد، تاب نمی‌آورد. در واقع، هرمنوتیک مدرن، با تصدیق و تأیید تعدد معانی، دیدگاه‌های امثال شلایر ماخر، دیلتای، اسپینوزا و ... را در باب تک معنایی به سخره می‌گیرد. مثلاً هرمنوتیک مدرن دیگر کوچک‌ترین ارزش و اعتباری برای این جمله اسپینوزا و امثال او قائل نیست که معنای «هر جمله، حقیقت جمله است و تأویل به معنای پژوهش معنای حقیقی متن است» (احمدی، ۱۳۷۸: ۴۲۹). هرمنوتیک مدرن به‌ویژه در بحث از سخن هنری دیگر نمی‌پذیرد که معنای متن همان است که در ذهن مؤلف بوده است و وظیفه‌ی تأویل‌کننده یا ناقد یا مخاطب اثر هنری به کشف این نیت ذهنی خلاصه می‌شود نویسنده‌گان هرمنوتیک مدرن دو دلیل مهم در اثبات این ادعا می‌آورند: (۱) ناآگاهی مؤلف در لحظه‌ی آفرینش (۲) سلطه‌ی ابزار بیان و زبان بر مؤلف بنا به نخستین دلیل آنچه هنرمند پیش می‌کشد فقط استوار به دانش و جهان‌بینی او نیست و به تجربه‌های آگاهانه‌ی او از زندگی تقلیل نمی‌یابد. (احمدی، ۱۳۷۲).

۱۰- مصطفی ملکیان (متولد ۱۳۳۵)

مصطفی ملکیان فیلسوف و دانشمند و استاد دانشگاه در ایران است. او تاکنون پنج دوره‌ی فکری را از سر گذرانده است. گذر از یک دوره‌ی فکری به دوره‌ی بعدی برای او راحت و بی‌دغدغه نبوده است. به تعبیر خودش پنج بار «پوست‌اندازی» کرده است. از سال ۵۲ تا ۶۳ خودش را یک بنیادگرای اسلامی توصیف می‌کند، یعنی طرز تفکری مثل آقایان آیت‌الله مرتضی مطهری، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله خمینی و آیت‌الله مصباح

داشت؛ منتها تأکید می‌کند که یک بنیادگرای منهای خشونت بوده است. از سال ۶۳ از بنیادگرایی اسلامی به صورت کلی بُرید و به سنت‌گرایی کشیده شد. یعنی آثار سنت‌گرایان اسلامی مثل رنه گنون، فریتیهوف شوان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز و سید حسین نصر برایش جذابیت داشت. حدود پنج سال، یعنی تا سال ۶۷، به طور فشرده بر روی آثار سنت‌گرایان اسلامی و حتی سنت‌گرایان غیرمسلمان مثل کوماراسوامی که سنت‌گرای هندو بود، یا ولفگانگ اسمیت که سنت‌گرای مسیحی بود، کار می‌کرد. از سال ۶۷ از سنت‌گرایی اسلامی بیرون آمد و به طرف تجدیدگرایی اسلامی کشیده شد. در این دوره بود که آهسته‌آهسته به عنوان یک روشنفکر دینی تلقی و شناخته شد. یعنی به لحاظ تفکر در زمره‌ی کسانی همچون دکتر علی شریعتی، دکتر عبدالکریم سروش، مهندس بازرگان، دکتر مجتهد شبستری، یا آیت‌الله طالقانی محسوب می‌شد. از سال ۷۴ یا به تعبیری از سال ۷۶ از روشنفکری دینی هم دست کشید و شیفته‌ی اگزستانسیالیزم دینی شد (ملکیان، ۱۳۹۹). نام ملکیان بیش از هر چیز با تعبیر «عقلانیت و معنویت» گره خورده است. از نظر ملکیان در هرمنوتیک فهم نیت مؤلف اجتناب‌ناپذیر است ولی فقط به فهم نیت مؤلف منحصر نمی‌شود، شکی نیست که هرمنوتیک هر چه را شامل نشود حتماً نیت مؤلف را شامل می‌شود ولی انحصار در نیت مؤلف ندارد (ملکیان، ۱۳۸۵).

۱۱- محمدرضا ریخته‌گران (متولد ۱۳۳۶)

ریخته‌گران می‌گوید: هرمنوتیک درصدد است تا فرایند فهم زبان و قواعد آن را به فهمندگان بیاموزد و وظیفه هر مس را در فهم هر زبانی آشکار سازد. پس زبان، واسطه انتقال پیام خدایان خواهد بود و جایگاه ویژه‌ای در مباحث هرمنوتیکی پیدا خواهد کرد. البته زبان از سه ساحت اظهار و بیان عبارت، ترجمه عبارت از زبانی به زبان دیگر، تبیین و توضیح عبارت برخوردار است و هرمنوتیک به هر سه ساحت زبان توجه می‌کند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۲۸). در کنار هرمنوتیک فلسفی نظریه هرمنوتیکی انتقادی^۱ رشد کرد که با عنوان «هرمنوتیک منفی» می‌شود در هرمنوتیک منفی هدف از تفسیر روشن ساختن این نکته است که متون دارای تضادند و انسجام ندارند. هرمنوتیک منفی تحت تأثیر نظریه پساساختارگرایی بر شکافت‌ها گسست‌ها و بن‌بست‌هایی که در درون متن وجود دارد. تأکید می‌کند در این نگرش وظیفه هرمنوتیک رمززدایی و کاهش توهم آگاهی است در این مکتب که مکتب شبهه‌ناامیده شود و متأثر از آرای مارکس نیچه و فروید است هرمنوتیک دیگر در پی احیای معانی مستور در متن نیست، بلکه در پی «کاهش دروغ‌ها و توهمات آگاهی است (ریخته‌گران، ۱۳۸۹).

از دور هرمنوتیکی، تعاریف مختلفی به دست داده‌اند و از آن تلقی‌های متفاوتی شده است؛ اما همه آن‌ها

¹ Critical Hrmenutics

در این اصل اساسی مشترک‌اند که اساساً فهم، کنشی ارجاعی و ترددی است؛ یعنی نوعی حرکت حلقوی در پس همه اشکال فهم، نهفته است. هیچ فهم و تفسیری بدون یک موقعیت هرمنوتیکی یا شرایط انجیازی میسر نیست (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۲۸). از نظر گادامر، ملاک حقیقت، صرف مطابقت تصورات با اعیان اشیا (مذهب اصالت عین) و مشاهده‌ی بداهت ذاتی تصورات (مذهب دکارت) نیست؛ بلکه حقیقت، عبارت است از وفاق و هماهنگی میان تفصیل و جزئیات با کل؛ به گونه‌ای که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهّم صحیح را به همراه دارد (ریخته‌گران، ۱۳۸۹).

۱۲- مهدی هادوی تهرانی (متولد ۱۳۴۰)

انسان امروز با همان پرسش‌های اساسی مواجه است که آدمیان گذشته با آن روبرو بودند. دین در مقام پاسخگویی به این پرسش‌های بنیادین است؛ بنابراین، نو شدن دانش‌های بشری، هویت آدمی را دستخوش تحول بنیادی نمی‌کند که دین گذشته با پاسخگویی به نیازهای امروز ناتوان گردد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۲: ۸۳) و این مقدمه ورود به بحث هرمنوتیک هادوی تهرانی است. هادوی تهرانی در مورد تحقیقات صورت گرفته در حوزه هرمنوتیک می‌نویسد: «هرچند متفکران هرمنوتیک بحث‌های گوناگونی را در باب تفسیر مطرح کرده و به جنبه‌های مختلف آن پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به دستاورد قابل قبول و متقنی دست نیافته‌اند و حاصل تحقیقات آن‌ها جز مستی توصیه نیست» (هادوی تهرانی، ۱۳۸۴).

آنچه هرمنوتیک‌ها به آن پرداخته‌اند «تفسیر» بوده است. ولی برخی اصرار دارند سخنان آن‌ها را ناظر به «تأویل» معرفی کنند. تأویل و تفسیر هرچند در نزد پیشینیان به یک معنا بوده است، ولی در ادامه تاریخ خود از هم جدا شده و هر یک مفهومی خاص یافته‌اند. درحالی‌که «تفسیر» بیشتر ناظر به «متن» است، «تأویل» از متن فاصله می‌گیرد (هادوی تهرانی، ۱۳۹۵: ۱۹). برخی هرمنوتیک‌ها مانند گادامر که مفسر را در تعیین معنای متن کاملاً فعال می‌بینند، درواقع تفسیر را چیزی جز تأویل نمی‌دانند. چون در نگاه آن‌ها مفسر همواره به کمک پیش‌فرض‌های برخاسته از سنت خود به دریافت معانی از متن می‌پردازد و هیچ‌گاه به مفاهیم برخاسته از خود لفظ بدون واسطه، این پیش‌دآوری‌ها راه نمی‌یابد. درحالی‌که از دیدگاه مفسران کلاسیک معنا وابسته به متن و اراده نویسنده هستند و حتی سایه‌های معنایی سخن نیز به نوعی با این دو امر ارتباط دارند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۱۳).

۱۳- علی اصغر مصلح (متولد ۱۳۴۱)

باتوجه به مطالعات میان فرهنگی که پیگیری می‌کند و ریشه فلسفی که دارد مباحث هرمنوتیکی را برپایه این موارد دنبال می‌کند. در فلسفه میان فرهنگی تمایل به «فهمیدن دیگری» و «فهم شدن توسط دیگری» جوهره

«هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی» است؛ و می‌گوید: «هرمنوتیک مذکور «دیگری» را نه دشمن پنداشته و در نتیجه او را نفی کرده و از او می‌گریزد و نه «دیگری» به خود تقلیل داده‌شده و در نتیجه بازتاب شناخت خود می‌شود. آن‌چنان‌که در فلسفه مدرن این‌گونه می‌شود. در این هرمنوتیک «دیگری» در کنار خود و بی‌ارتباط با آن مطرح نبوده، همچنان‌که در فلسفه پست‌مدرن - با تفسیر افراطی از آن - این‌گونه می‌شود؛ بلکه هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی تعمیق خود را در «دیگر بودگی دیگری» می‌بیند و امکان گفتگو با او را فراهم می‌آورد (مصلح، ۱۳۸۶: ۷۶). در تاریخ مدرنیته به نظر می‌رسد بسط پیدا کردن هرمنوتیک آشکار شدن نسبی‌گرایی و از بین رفتن تمام بنیان‌های جزمی تفکر است (همان: ۴۳).

در هرمنوتیک امور ناشناخته، باید از طریق امور شناخته‌شده درک و به آن ارجاع، داده شوند، هرمنوتیک مذکور در عصر کنونی برخاسته از فلسفه مدرن است که با ساده کردن مسائل در چارچوب فکری خویش در مفاهیم با فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها به یکسان‌انگاری کامل و تکرار شناخت خود می‌پردازد. در مقابل هرمنوتیک یکسان‌انگارانه «هرمنوتیک تمایزنگارانه کامل» پست‌مدرن، است (مصلح و همکاران، ۱۳۹۹). بنا بر آنچه بیان شد؛ هرمنوتیک و روش فهم میان فرهنگی از یک سو ریشه در تجربه‌های مکرر زندگی و یا مشترکات فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها دارد؛ و از سوی دیگر، هرمنوتیک مذکور از آبخور تفاوت‌های فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها سیراب می‌شود. این هرمنوتیک با تکرر توأم با همپوشانی نیز سازگار است و از آن استنباط می‌شود؛ زیرا هم به تفاوت‌ها توجه دارد هم به اشتراکات؛ و از طریق گفتگو و هرمنوتیک تمثیلی، فلسفه‌ها و فرهنگ‌های چندگانه در نسبت و ارتباط متقابل با یکدیگر به هم‌زبانی و مفاهیم نائل می‌آیند و بدین‌سان، هم روش فلسفه میان فرهنگی تبیین و هم ماهیت فلسفه مذکور روشن می‌شود (همان).

۱۴- احمد واعظی (متولد ۱۳۴۱)

واعظی می‌گوید بر اساس آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی، فهم‌ها نمی‌توانند به‌دوراز پیش‌فرض و پیش‌داوری باشند. این مسئله خود ریشه در «تاریخ‌مندی» انسان و فهم او دارد. بر اساس تاریخ‌مندی آدمی، هرچه ما می‌فهمیم برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ما است؛ انسان نمی‌تواند چیزی را خارج از این زمینه فهم کند (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۷۶). مفسر دائماً در معرض تحمیل ذهنیت خویش بر متن است. پس برای پرهیز از این سوء فهم، نیازمند هرمنوتیک هستیم. هرمنوتیک نیز با ارائه قواعد خاص خویش، روشی برای پرهیز از سوء فهم و راهی برای درک ذهنیت مؤلف است؛ زیرا به اعتقاد شلایرماخر، هدف از تفسیر متن، درک ذهنیت و قصد و نیت مؤلف است (واعظی و سبحانی تبریزی، ۱۳۷۹).

هرمنوتیک فلسفی در الهیات مسیحی بازتاب زیادی داشته است، رودلف بولتمان از متکلمین مسیحی با

پذیرش هرمنوتیک فلسفی معتقد است: «تمام تفاسیر از جمله تفسیر کتاب مقدس با پیش فرض‌های فلسفی و نظری معین می‌شود. از نظر او علایق و انتظارات مفسر به پیوست پیش‌دانسته‌های او بر ماهیت و جهت‌گیری تفسیر حکم می‌راند» (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

بدین ترتیب تفسیر متن، یک دانش است که با ساختار و شالوده متن و نظام واژگان در تماس است و باید به کمک روش‌های زبان‌شناسانه، به ساختار نهایی هر متن راه پیدا کرد و محتوای متن را از طریق این ساختار نشانه‌ای شناخت. پس نه مؤلف و ذهنیت و قصد و نیت او کمکی به فهم پیام متن می‌کند و نه امکان آن دارد که مفسر با محتوای متن به دیالوگ و گفتگو بپردازد و فهم متن نتیجه این گفتگو باشد. بدین ترتیب ساختارگرایی هم در مقابل هرمنوتیک کلاسیک رومانیتیک می‌ایستد و با روش سنتی و رایج فهم متن فاصله می‌گیرد و هم در مقابل هرمنوتیک فلسفی موضع می‌گیرد؛ و به همین دلیل است که گادامر و به‌طور صریح‌تر پل ریکور در مقابل ساختارگرایی صف‌آرایی می‌کنند و به نقد آن می‌پردازند (واعظی و سبحانی تبریزی، ۱۳۷۹).

۱۵- بیژن عبدالکریمی (متولد ۱۳۴۲)

بیژن عبدالکریمی معتقد است باید رویکرد هستی‌شناسانه جایگزین رویکردهای تئولوژیک و ایدئولوژیک شود. او بر بازخوانی سنت فکری متفکرانی همچون علی شریعتی و احمد فردید تأکید می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۸۶). متون شریعتی و علی‌الخصوص کتاب امت و امامت در روزگاری از تاریخ جامعه معنا و احساس خاصی را برای خواننده ایجاد می‌کرد، اما در یک دوره‌ی تاریخی دیگر و با تغییر شرایط تاریخی همان متن، معنا و احساس دیگری را برای خواننده ایجاد می‌کند، حال این خواننده می‌خواهد آن دوره را تجربه کرده باشد یا خواننده‌ی جوانی باشد که آن دوره را تجربه نکرده است. این چرخش‌های هرمنوتیکی صرفاً مربوط به آثار شریعتی نیست، این چرخش هرمنوتیکی مسئله‌ای است که اهل تفکر بر روی آن فکر می‌کنند، اما اصحاب تئولوژیک ناندیشه صرفاً بر اساس احساسی که نسبت به متن دارند موضع می‌گیرد، اما متفکر اجازه نمی‌دهد که در واقع گرایش سیاسی و ایدئولوژیکش در مواجهه با آن متن بر روی او اثر بگذارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۴).

بیژن عبدالکریمی در نشست «آینده اسلام در ایران» با بیان اینکه امروز هیچ‌چیز بومی نداریم و همه‌چیز تحت تأثیر فرایندهای جهانی است گفت: جهان اسلام هنوز نتوانسته بود خود را با امواج طوفان بزرگ ظهور جهان مدرن سازگار کند که دومین سونامی هم برخاست. اگر قبلاً به واسطه مدرنیته میان جهان معاصر و جهان اسلام شکافی تمدنی ظهور پیدا کرد، در نیم قرن اخیر، به واسطه ظهور جهان پسامدرن، دومین شکاف تمدنی میان عالم اسلام و جهان معاصر شکل گرفت. فلسفه جهان مدرن متأخر که در آن جهان واقعی بیش‌ازپیش درون بازی تفسیرها منحل می‌شود. هرمنوتیک تا جایی که آن را به‌عنوان پروژه‌ی تاریخی قابل‌اعتمادی بینگاریم،

فعالانه رسالت وجود را در مطرح کردن خودش به عنوان حقیقت زبان انسانی و نه یک شیء یا داده می‌فهمد. با دنباله‌روی از این جریان است که هرمنوتیک می‌تواند پایه‌هایی برای گزینش‌های اخلاقی پیدا کرده و خود را به عنوان نظریه انتقادی راستین عرضه کند (عبدالکریمی، ۱۴۰۱).

۱۶- احمدعلی حیدری (متولد ۱۳۴۲)

هرمنوتیک حاوی معانی بسیار گسترده‌تری از اشتغال محدود به متن است. هرمنوتیک به متن جهان یا متن تاریخ جهان می‌پردازد تا آن را تفسیر و قابل‌درک و فهم سازد. تفسیر از متوقف درونی برمی‌آید؛ به عبارت دیگر تفسیر هرمنوتیک در پی بیان عینیت امور و یا ابژکتیو کردن آن‌ها نیست موضعی خنثی و بی‌طرف ندارد بلکه در پی فهمیدن است هرمنوتیک به سخن درآوردن است، به سخن کشاندن آنچه در پشت این ساختارهای معنایی پنهان است. گفت‌وگو و دیالوگ در هرمنوتیک حاوی بنیادی‌ترین معانی است. زبان یک نظام برآمده از نشانه‌های گزافی. نیست تطور و تحول زبان در گفت‌وگو صورت می‌گیرد این هم از جمله ملاحظات مهم در هرمنوتیک است زبان در گفت‌وگو به این معنی نیست که من گوینده هستم و یا آن دیگری گوینده است بلکه در زبان به قول هایدگر این زبان است که میزبان این کلام است که تکلم می‌کند (حیدری، ۱۳۸۲: ۶۴).

از اینجا می‌توان دریافت که فهم معانی نهفته در فلسفه‌ی گذشتگان شرایطی لازم دارد. با تکیه بر ادبیات خاص این تلقی که شرایط نخستین تقرب به حکمت اسلامی را مدنظر دارد، فلسفه و حکمت اسلامی نیز عالم خاص خودش را دارد. طبیعی است که این عالم دازاین خاص خود را دارد؛ دازاینی که به اعتبار بهره‌مندی از Da و مقومات سه‌گانه‌ی آن حائز نوعی از یافتگی، فهم و سخن است. این سه نیز در ترکیبی صوری در اهمی که می‌توان آن را اهتمام معطوف به چنین عالمی نامید، جمع می‌شوند. یک بار دیگر گزاره‌ی ترکیبی اهتمام را بیان می‌کنیم: «هستی دازاین یعنی (پیشاپیش) و در عالم فرایش (خویش) بودن در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند)» (حیدری، ۱۳۸۵).

۱۷- علیرضا قائمی‌نیا (متولد ۱۳۴۳)

قائمی‌نیا هرمنوتیک فلسفی را قبول ندارد و تأکید می‌کند باید وارد فضای فکری آنان شویم. مفهوم سنت که گادامر می‌گوید، به یک معنا با این مفهوم بر ذهنیت‌گرایی غلبه می‌کند؛ اما هرمنوتیک‌های روشی بر مباحث تفسیری و فهم متن تأثیر دارند و می‌توان از آن‌ها برای فهم متن کمک گرفت. هرمنوتیک روشی تقریباً از عصر رمانتیسم مطرح شد و در ادامه سرعت مطرح‌شدن مباحث آن بسیار ضعیف‌تر شد. در ابتدا هرمنوتیک شلایرماخر و دیگران، هرمنوتیک روشی بود. تلاش می‌کردند روشی برای فهم متن یا فهم متن مقدس یا فهم محصولات زبانی ارائه کنند. هرمنوتیک روشی در مطالعات دینی قابل‌استفاده و تا حدی با مباحث سنتی

قابل تلفیق است؛ ولی نیاز به نقد جدی دارد؛ چراکه در آن مباحث قوی و ضعیف به چشم می‌خورد و در آن همواره فهم شما از متن، یک حرکت دوری است و شما ممکن است حرکت‌های رفت و برگشتی انجام دهید و جایی فهم شما تمام نشود. به گفته هایدگر، نحوه ورود به دور هرمنوتیکی مهم است نه خارج شدن از آن. من در کتاب بیولوژی نص بر این باورم که باید زمینه‌ای را فراهم آورد که معنا در آن ظهور یابد» (قائمی نیا و همکاران، ۱۳۹۱). من متن را مجموعه‌ای از نشانه‌ها که دلالت‌هایی دارند و این دلالت‌ها با یکدیگر و همچنین با فضاهای دیگر درگیر می‌شوند. پروژه اصلی قائمی نیا نشان دادن رابطه ذهن، زبان و دین است و در واقع نشانه‌شناسی متن که در این کتاب «بیولوژی نص» به آن پرداخته است و مقدمه‌ای برای این پروژه هرمنوتیک و تفسیر متن به حساب می‌آید (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۸).

از نظر قائمی نیا تفسیر یک فعالیت بشری نظام‌مند است که بر اساس روشی صورت می‌گیرد. معصومین ما به حقیقت قرآن (تأویل) رسیدند، اما هیچ مفسری با روش‌های تفسیری به این حقیقت نمی‌رسد و روش‌های تفسیری برای این نیست که مفسر را به حقیقت و تأویل برساند و تاکنون تفسیری وجود نداشته که انسان را به آن حقیقت متعالی برساند. این کار بشر معمولی نیست و آن روش اصلاً متعارف نیست، بحث تفسیر و تأویل مجزا است (قائمی نیا و همکاران، ۱۳۹۱).

۱۸- قاسم پورحسن درزی (متولد ۱۳۴۵)

عمده پژوهش‌های قاسم پورحسن در حوزه فلسفه اسلامی، هرمنوتیک و فلسفه دین قرار دارند. از جمله طرح‌های پژوهشی وی «بررسی جریان‌های نوظهور دینی پس از انقلاب: مبانی نظری، نحوه عملکرد» می‌باشد. (پورحسن درزی، ۱۴۰۲). در دفاع از عقل و دین‌ورزی عقلانی، روی آوردن به تأویل اساسی‌ترین هدف است که آغازگر تفسیر عقلی دین در مسیحیت به شمار می‌آید؛ چون عقل، بزرگ‌ترین موهبت الهی است و این نیز دفاع از دین محسوب می‌شود؛ از این رو سه وضعیت را درباره عقل و کتاب مقدس می‌توان طرح کرد؛ ۱- وضعیت سازگاری؛ ۲- وضعیت ناسازگاری؛ ۳- وضعیت آشتی دادن. در مسیحیت این بحث مطرح است که آیا خود مسیح مرجع است یا کتاب مقدس؟ حقیقت امر آن است که اصل و مرجعیت با کتاب مقدس است و عیسی مسیح (ع) فرع بر آن است و مرجعیتش را از کتاب مقدس می‌گیرد (پورحسن و لواسانی، ۱۳۹۷).

کتاب مقدس سرشار از حکایت‌های مبهم و اسرارآمیزی است که تلاش هرمنوتیکی باید در جهت کشف این سویه‌های پنهان و معانی پوشیده باشد. لیکن در میان متکلمان به‌ویژه فیلسوفان غرب، داستان‌های عهد عتیق و عهد جدید، با توجه به اندیشه‌ی اسطوره، نماد و هرمنوتیک، تأویل و بازتأویل شده‌اند. روایتگری

که از مهم‌ترین اصول پیشینی تجربه بشری است، به‌منزله یک کنش فرهنگی، با درک و برداشت افراد و فرهنگ‌ها از مفاهیم تجربه و زمان، پیوند عمیقی دارند. این روایت‌ها در یک دسته‌بندی کلی به دو قسم تقسیم می‌شود: روایت تاریخی و روایت داستانی. قرآن کریم نیز به علت مشتمل بودن بر معانی پنهان و ذبظون بودن زبان قرآن، بر سبیل رمز، به تأویل آن دست زده‌اند؛ که در آن ضمن پرداختن به روایت‌ها و قصص قرآن کریم، مهم‌ترین شاخصه‌های هرمنوتیک روایت به کار بسته می‌شود (پورحسن و همکاران، ۱۳۹۶). هرمنوتیک روایت، خوانش تازه‌ای در فهم روایات و قصص قرآن کریم است که این ظرفیت را فراهم می‌کند تا بتوان خوانش‌های متعددی از این روایت‌ها ارائه داد. این روایت و داستان‌ها بر بشر وارد شده تا مردم ضمن برقراری ارتباط با آن‌ها و پندپذیری، آن‌ها را به شیوه‌ای برای زیستن تبدیل کنند (همان).

۱۹- عبدالحسین خسروپناه دزفولی (متولد ۱۳۴۵)

هدف اصلی هرمنوتیک از زمان دیلتای، تدوین روشی برای علوم انسانی معتبر شد. در تمام این مراحل، کشف مراد متکلم یا مؤلف، مهم تلقی می‌شد؛ ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا بدون توجه به صحت و سقم فهم، درصدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدارشناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمدند (خسروپناه، ۱۳۹۵). «شلایرماخر» می‌گفت: معنای آخر (دیگر)، پایانی دارد ولی «هرمنوتیک فلسفی» می‌گوید: ندارد؛ و این‌ها مبنایی است برای قرائت‌های مختلف از دین و برای قبض و بسط شریعت و این تفاوتی ندارد که متن را صامت بدانیم یا خیر، زیرا هرکسی برداشتی از متن داشته است (خسروپناه، ۱۳۹۸).

سه نوع تفسیر در میان اندیشمندان هرمنوتیک جدید در جریان هست: اول: تفسیر التفات گرا که به نیت مؤلف و معنای اصلی متن عنایت دارد. دوم: تفسیر مبتنی بر متن (مانند دیدگاه شلایرماخر) که به‌نوعی استقلال معنای ذاتی گرایش دارد؛ مانند آنچه در مکتب هرمنوتیک گادامر و نقد نو مطرح است. سوم: تفسیر التفات گرا و مبتنی بر متن که در نوشته‌های هرش آمده است: یعنی از طرفی استقلال معنای ذاتی را می‌پذیرفت و از طرف دیگر به وجود معنای اصلی نیز معتقد است و بین معنا و دلالت تمایز قرار می‌داد (خسروپناه، ۱۳۷۹). از دیدگاه خسروپناه همه مفسران بر این نکته تأکید دارند که مفسر در هنگام تفسیر باید مواظب باشد که عقاید و پیش‌فرض‌های خود را به‌عنوان تفسیر به مؤلف تحمیل نکند؛ و این مخالفت همه مفسران با هرمنوتیک فلسفی را تصریح می‌کند. اگر قرار باشد هرکس با پیش‌فرض‌های خود متن را تفسیر کند، متونی مانند قانون به‌درستی اجرا نمی‌شود لذا تفسیر قرآن و کتاب‌های مقدس با پیش‌فرض‌های مارکسیستی، لیبرالستی و ... جایز نیست و به‌نوعی تفسیر به رأی است (خسروپناه، ۱۳۸۸).

در پی تحقیقات گوناگون نهایتاً مشخص شد که «فهم» و «معرفت» بشری بسیار پیچیده است و با عناصری:

چون «زبان»، «تفسیر»، «تاریخ»، «قصده مؤلف»، «پیش فرض‌ها»، «پرسش‌ها» و «زمینه‌ها» و دیگر عوامل در ارتباط است و تفسیر متن «سیال» است و جمعی و متحول و نه ثابت و فهم در پرتو منظومه‌ای از مفروضات حاصل می‌شود و این مفروضات می‌توانند بسیار متفاوت باشند از تاریخی یا فلسفی و کلامی تا زبانی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و این‌ها همه بخشی از جهان‌بینی هر عصر انسان است که مردم آن‌ها را به‌آسانی به کار می‌برند و از این رو متن جدای از زمینه نداریم و باید برای فهم، در زمینه قرار گیرد و مفسر هم قطعاً از این پیش فرض‌ها خالی نیست (شاهرودی، ۱۳۹۸: ۶۲۸).



نمودار ۴. هرمنوتیک در ایران

جریان هرمنوتیک و سیر شکل‌گیری آن در جهان اسلام ارتباط دانشمندان جهان اسلام با مستشرقان در اواخر قرن ۱۹ رفته‌رفته تأثیراتی را بر نگرش و افکار آنان داشت و باعث شد از حالت سنتی که در آن تفسیر به رأی به‌شدت نهی شده است و مفسر محوری جایگاهی نداشت به سمت هرمنوتیک فلسفی پیش برود و برخی از آنان که درگیر سنت و مدرنیته شدند نیز هرمنوتیک روشی یا هرمنوتیک متن را برگزینند. علاوه بر آن به تاسی از غرب و درگیر شدن با هرمنوتیک از دیدگاه دوره تاریخی،

بسته به علاقه‌ای که به دانشمندان آنان داشتند از بین مباحث «هرمنوتیک کلاسیک» با رویکرد مطلق‌گرایی و «هرمنوتیک مدرن» با رویکرد نسبی‌گرایی در فهم و «هرمنوتیک پسامدرن» که از نقد هرمنوتیک مدرن نشئت می‌گیرد و در آن مرگ مفسر و متن روی می‌دهد و فارغ از متن هرکسی می‌تواند نقش مفسر محوری را ایفا کند و همه هم صحیح هستند، عمدتاً هرمنوتیک مدرن را برگزیدند. حال این افراد با توجه به تخصص و علاقه‌ای که داشتند نوع تفسیری که انجام می‌دادند به‌نوعی رنگ و بوی آن را می‌گرفت و از آن برای استخراج محتوا کمک می‌گرفتند. فضل الرحمن ملک نسبت به «نو مدرنیسم» مبتنی بر روش‌شناسی اسلامی بسیار خوش‌بین بود و معتقد بود متن بر اساس عینیت معنا به‌عنوان بخشی از «مکتب عینی‌گرایی» باید با آن مواجهه کرد و معنای متن را در ذهن نویسنده باید جستجو کرد، این فرآیند یک روند معکوس است که به منشأ ذهن خلاق منجر می‌شود بنابراین پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی پسامدرن است و هرمنوتیک عینی‌گرایی را از دیدگاه محتوا دنبال می‌کند.

محمد آرکون که در اصلاحات فکری اسلامی معاصر مشارکت داشت و از مدرنیسم اسلامی، سکولاریسم و اومانیزم دفاع می‌کرد به مسئله هرمنوتیک قرآنی در چارچوب پست‌مدرن پرداخته است؛ بنابراین پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی مدرن است و هرمنوتیک هستی‌شناسانه را از دیدگاه محتوا دنبال می‌کند. در قرن بیستم محمد عماره همیشه متن تفسیرشده را وادار می‌کرد تا معنای خاصی داشته باشد که مفسر آن می‌خواهد تفسیر زمینه‌ای که او در آثارش ارائه می‌کند و آن را تلاشی برای درک معنا (معنای تاریخی) و مغزا (اهمیت) می‌داند؛ بنابراین پیرو هرمنوتیک متن با رویکرد تاریخی مدرن است و معنای تاریخی و بافت را از دیدگاه هرمنوتیک محتوا دنبال می‌کند.

حسن حنفی تفسیری از اسلام را در حمایت از توسعه اخلاق جهانی ترویج داد که در آثار بعدی خود استدلال کرد که اسلام باید به‌گونه‌ای درک شود که آزادی و پیشرفت انسان را تسهیل کند. تأثیرپذیری حسن حنفی از هرمنوتیک به حدی زیاد بوده که نصر حامد ابوزید، شاگرد وی او را (شخصیتی هرمنوتیکی) نامیده است. این اثرپذیری نتیجه شاگردی او نزد پل ریکور است؛ و اندیشه هرمنوتیک قرآن انتقادی رهایی‌بخش را دنبال می‌کرد؛ بنابراین پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی مدرن است و معنای هرمنوتیک اخلاقی و انتقادی رهایی‌بخش را از دیدگاه محتوا دنبال می‌کرد.

محمد عابد الجابری وحنانی بودن قرآن کریم اولین مبنای تفسیری اوست و در توصیفی که از روش خود در حل مسائل علمی ارائه می‌کرد، تأثیرپذیری از روش‌شناسی ساختارگرایی و هرمنوتیک گادامر را آشکارا بیان می‌کرد که این سخن جابری از تأثیرپذیری او از هرمنوتیک فلسفی حکایت دارد و مستلزم آن است که هیچ‌گونه معنای ثابت و مطلق را برای متن نپذیریم؛ بنابراین پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی

مدرن است و معنای هرمنوتیک روش‌شناسی ساختارگرایی را از دیدگاه محتوا دنبال می‌کرد.

نصر حامد ابوزید خواستار بازخوانی دیگری از کتاب مقدس از طریق «هرمنوتیک انسانی» بود و با دیدن عناصر انتقادی در تفکر فلسفی زبان و ادبیات، به میراث کلاسیک نگاه می‌کند. در تفکر هرمنوتیکی او ابعاد زبان، ادبیات و فرهنگ به روش‌شناسی مفهوم هرمنوتیکی ابوزید تبدیل می‌شود؛ بنابراین پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی مدرن است و معنای هرمنوتیک انسانی را از دیدگاه محتوا دنبال می‌کرد.

اما در میان اندیشمندان ایران که به هرمنوتیک گراییدند به نوعی دوقطبی قوی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در آثار آنان به وجود آمد که در دهه هفتاد شمسی شدت بیشتری گرفت و به نوعی افرادی هم که هرمنوتیک را قبول داشتند اما به نوعی با سنت قرابت بیشتری داشتند ترجیحاً هرمنوتیک روشی (هرمنوتیک متن را برگزیدند و با رویکرد تاریخی مدرن و گاهی کلاسیک ظاهر شدند و به جز معدود افرادی که منتقد جدی حاکمیت بودند به لحاظ هرمنوتیک از دیدگاه کاربرد نوع هرمنوتیک فلسفی از دین را برگزیدند و از دیدگاه دوره تاریخی به تأسی از مستشرقان و «هرمنوتیک مدرن» به دلیل قائل شدن به نسبی‌گرایی و دوری از فهم مطلق را انتخاب کردند.

دسته اول اندیشمندانی که پیرو هرمنوتیک روشی (متن) با رویکرد تاریخی مدرن است از جمله: سید محمود علایی طالقانی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد اصلاحی)، مرتضی مطهری (پیرو هرمنوتیک با رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی)، علی شریعتی مزینانی (پیرو هرمنوتیک رهایی‌بخش)، رضا داوری اردکانی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد تجدد)، بابک احمدی (پیرو هرمنوتیک انتقادی)، مصطفی ملکیان (پیرو هرمنوتیک با رویکرد عقلانیت و معنویت)، محمدرضا ریخته‌گران (پیرو هرمنوتیک با رویکرد عرفان)، مهدی هادوی تهرانی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد اندیشه مدون در اسلام)، علی اصغر مصلح (پیرو هرمنوتیک با رویکرد فلسفه میان فرهنگی)، احمد واعظی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد اندیشه سیاسی)، احمدعلی حیدری (پیرو هرمنوتیک با رویکرد اخلاق)، علیرضا قائمی‌نیا (پیرو هرمنوتیک با رویکرد نشانه‌شناسی)، قاسم پورحسن درزی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد دین‌ورزی عقلانی)، عبدالحسین خسروپناه دزفولی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد علم دینی).

دسته دوم اندیشمندانی که پیرو هرمنوتیک روشی (متن) با رویکرد تاریخی کلاسیک است از جمله: جعفر سبحانی تبریزی (پیرو هرمنوتیک با رویکرد روش‌شناسی).

دسته سوم اندیشمندانی که پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی مدرن است از جمله: مهدی بازرگان (دستاوردهای علوم مدرن)، عبدالکریم سروش (پیرو هرمنوتیک با رویکرد معرفت‌شناختی).

دسته چهارم اندیشمندانی که پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی پسامدرن است از جمله: محمد مجتهد شبستری (پیرو هرمنوتیک با رویکرد بین‌الذہانی)، بیژن عبدالکریمی (پیرو هرمنوتیک هستی‌شناسانه).

جدول ۱. جریان شناسی هرمنوتیک مستشرقان و اندیشمندان جهان اسلام در دوره معاصر

هرمنوتیک از دیدگاه محتوا	هرمنوتیک از دیدگاه دوره تاریخی			هرمنوتیک از دیدگاه کاربرد		افراد
	پسامدرن	مدرن	کلاسیک	هرمنوتیک روشی (متن)	هرمنوتیک فلسفی	
هرمنوتیک دستوری و هرمنوتیک فنی			☐	☐		شلایرماخر
هرمنوتیک روش شناسانه			☐		☐	ویلهم دیلتای
پدیدارشناسی (هستی شناسی بنیادی)		☐			☐	مارتین هایدگر
هرمنوتیک عینی گرایانه		☐		☐		امیلیو بتی
هرمنوتیک روش شناسانه		☐			☐	لئو اشتراوس
هرمنوتیک روش شناسی و وجودشناسی		☐			☐	هانس-گئورگ گادامر
هرمنوتیک اخلاقی و انتقادی		☐			☐	پل ریکور
هرمنوتیک انتقادی و هنجاری		☐			☐	یورگن هابرماس
هرمنوتیک ساختارشکنی	☐				☐	ژاک دریدا

هرمنوتیک در میان مستشرقان

هرمنوتیک از دیدگاه محتوا	هرمنوتیک از دیدگاه دوره تاریخی			هرمنوتیک از دیدگاه کاربرد		افراد	
	پسامدرن	مدرن	کلاسیک	هرمنوتیک روشی (متن)	هرمنوتیک فلسفی		
هرمنوتیک متدلوزیک	☐				☐	ریچارد پالمر	
هرمنوتیک عینی گرای	☐				☐	فضل الرحمن ملک	هرمنوتیک در جهان اسلام
هرمنوتیک هستی شناسانه		☐			☐	محمد آرکون	
معنای تاریخی و بافت		☐		☐		محمد عماره	
هرمنوتیک اخلاقی و انتقادی رهایی بخش		☐			☐	حسن حنفی	
هرمنوتیک روش شناسی ساختارگرایی		☐			☐	محمد عابد الجابری	
هرمنوتیک انسانی		☐			☐	نصر حامد ابو زید	
دستاوردهای علوم مدرن		☐			☐	مهدی بازرگان تبریزی	هرمنوتیک در ایران
هرمنوتیک با رویکرد اصلاحی		☐		☐		سید محمود علایی طالقانی	

هرمنوتیک از دیدگاه محتوا	هرمنوتیک از دیدگاه دوره تاریخی			هرمنوتیک از دیدگاه کاربرد		افراد
	پسامدرن	مدرن	کلاسیک	هرمنوتیک روشی (متن)	هرمنوتیک فلسفی	
هرمنوتیک با رویکرد عقل‌گرایی اعتدالی		☐		☐		مرتضی مطهری
هرمنوتیک روش‌شناسی			☐	☐		جعفر سبحانی تبریزی
هرمنوتیک رهایی بخش		☐		☐		علی شریعتی مزینانی
هرمنوتیک تجدد		☐		☐		رضا داوری اردکانی
هرمنوتیک با رویکرد بین‌الذهانی	☐				☐	محمد مجتهد شبستری
هرمنوتیک معرفت‌شناختی		☐			☐	عبدالکریم سروش
هرمنوتیک انتقادی		☐		☐		بابک احمدی
هرمنوتیک با رویکرد عقلانیت و معنویت		☐		☐		مصطفی ملکیان
هرمنوتیک با رویکرد عرفان		☐		☐		محمد رضا ریخته‌گران

هرمنوتیک از دیدگاه محتوا	هرمنوتیک از دیدگاه دوره تاریخی			هرمنوتیک از دیدگاه کاربرد		افراد
	پسامدرن	مدرن	کلاسیک	هرمنوتیک روشی (متن)	هرمنوتیک فلسفی	
اندیشه مدون در اسلام		☐		☐		مهدی هادوی تهرانی
فلسفه میان فرهنگی		☐		☐		علی اصغر مصلح
هرمنوتیک اندیشه سیاسی		☐		☐		احمد واعظی
هرمنوتیک هستی شناسانه	☐				☐	بیژن عبدالکریمی
هرمنوتیک با رویکرد اخلاق		☐		☐		احمد علی حیدری
هرمنوتیک با رویکرد نشانه شناسی		☐		☐		علیرضا قائمی نیا
رویکرد دین و ورزی عقلانی		☐		☐		قاسم پورحسن درزی
رویکرد علم دینی		☐		☐		عبدالحسین خسروپناه دزفولی

بحث و نتیجه گیری

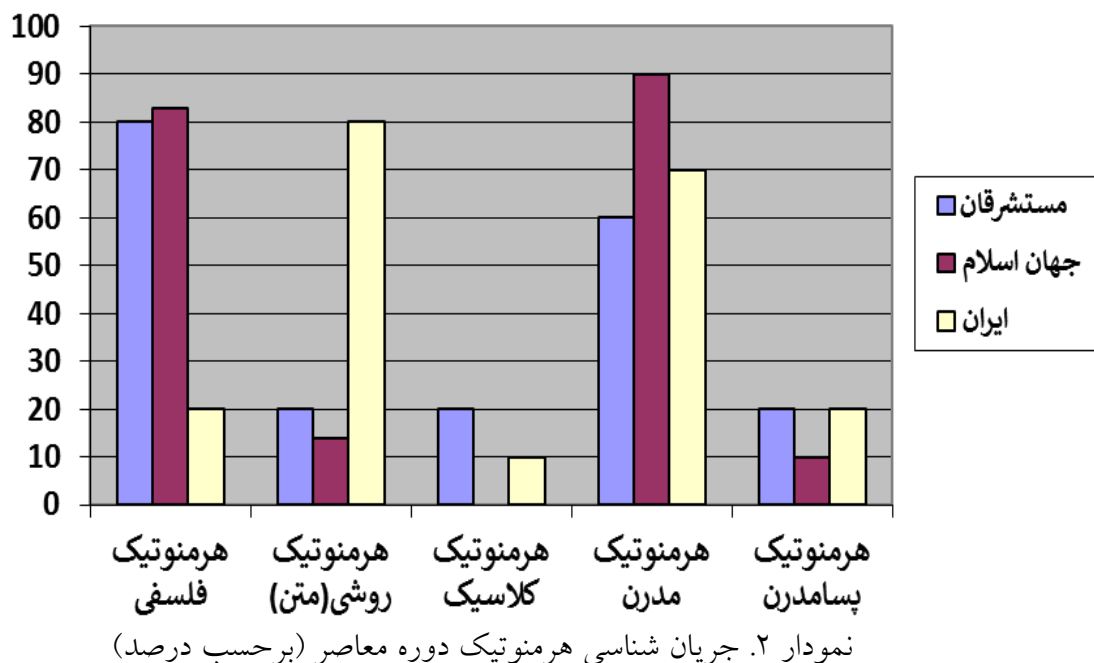
با بررسی های انجام شده در میان دانشمندان جهان اسلام (غیر از ایران) اندیشمندانی که پیرو هرمنوتیک فلسفی

با رویکرد تاریخی مدرن بوده‌اند بیشترین گرایش را داشته و این نشان می‌دهد که مفسر محوری و تفسیر آزادانه از متن مورد توجه این دانشمندان بوده است و نسبی‌گرایی در برداشت‌ها بجای مطلق‌انگاری غلبه بیشتری دارد تا در انحصار معنا قرار نگیرند. این جریان به مدت حدود یک قرن در بین این دسته از دانشمندان دست‌به‌دست می‌شد و نکته قابل تأمل در مستشرقان نیز همین رویکرد با همین مدل است و به نظر می‌رسد به صورت عینی و دقیق تحت تأثیر هرمنوتیک غرب شکل گرفته‌اند.

اما در میان اندیشمندان ایرانی پیروی از هرمنوتیک روشی (متن) با رویکرد تاریخی مدرن غلبه بیشتری دارد و این را می‌رساند که اکثراً توجه به خود متن و نظر مؤلف پایبندی بیشتری دارد و به مثابه یک جریان نوپا می‌باشد، اما به لحاظ نسبی‌گرایی به معنای متن و اینکه برداشت‌های دیگر هم می‌تواند صحیح باشد و مطلق‌انگاری صددرصدی نداریم، نکته‌ای است که کمتر مورد توجه اندیشمندان ایرانی قرار گرفته است و در قد و قامت یک جریان ظهور و بروز ندارد و حتی برای رویکرد تاریخی مدرن نیز به مقتضای فهم خودشان برخی از این افراد قواعد و ضوابطی را در نظر گرفته‌اند. هرچند در مقابل این گروه عده‌ای نیز پیرو هرمنوتیک فلسفی با رویکرد تاریخی پسامدرن قرار دارند و معمولاً بحث‌ها و جدل‌ها در بین این دو گروه به صورت دوقطبی انجام می‌شود و این افراد به مانند و یا نزدیک به مستشرقان قرار دارند.

جدول ۲. جریان شناسی هرمنوتیک دوره معاصر (برحسب درصد)

هرمنوتیک از دیدگاه دوره تاریخی			هرمنوتیک از دیدگاه کاربرد		
هرمنوتیک پسامدرن	هرمنوتیک مدرن	هرمنوتیک کلاسیک	هرمنوتیک روشی (متن)	هرمنوتیک فلسفی	
20	60	20	20	80	مستشرقان
10	90	0	14	83	جهان اسلام
20	70	10	80	20	ایران



تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

منابع

۱. ابراهیمی، زینب. (۱۴۰۰). مبانی اندیشه و عمل علماء امامیه، تهران، میراث شرق.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۷۲). «خرد هرمنوتیک»، نشریه کلک، خرداد ۱۳۷۲ شماره ۳۹.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۷۷). هرمنوتیک مدرن. تهران، نشر مرکز.
۴. احمدی، بابک، (۱۳۷۵). ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
۵. احمدی، بابک. (۱۳۷۸). آفرینش و آزادی: جستارهای هرمنوتیک و زیبایی‌شناسی، تهران: نشر مرکز.
۶. اسکینر، کوئینتن. (۱۳۷۲). ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۷. آجیلی، هادی؛ سلگی، محسن. (۱۳۹۵). «درآمدی انتقادی بر هرمنوتیک روشنفکری دینی»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت (۸)، زمستان ۹۵، مسلسل (۳۰)، ۷-۳۴. DOI: 10.22081/PWQ.2017.63462
۸. آزاد، علیرضا، واعظی، احمد، نقی زاده، حسن. (۱۳۹۵). «نقد روش گرای» از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر، فلسفه و کلام، سال چهل و هشتم بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۹۶.
۹. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). شصت سال خدمت و مقاومت، خاطرات مهدی بازرگان، به کوشش غلامرضا

نجاتی، تهران: خدمات فرهنگی رسا.

۱۰. بازرگان، مهدی. (۱۳۸۷). کوبا، هندوستان، ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۱. بازرگان، مهدی. (۱۳۸۸). بازگشت به قرآن ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. بازرگان، مهدی. (بی تا). مباحث علمی، اجتماعی، اسلامی، تهران: بنیاد فرهنگی بازرگان.
۱۳. بلایشر، ژوزف. (۱۳۸۰). گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، تهران: پرسش.
۱۴. پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک، مترجم محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۵. پالمر، ریچارد. (۱۳۸۲). علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۱۶. پورحسن درزی، قاسم. (۱۴۰۲). وبگاه رسمی دکتر قاسم پورحسن درزی، <http://ghpourhasan.ir> (رؤیت شده در ۴ شهریور ۱۴۰۲)
۱۷. پورحسن، قاسم. (۱۳۸۴). هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. پورحسن، قاسم، آبیاری، زهرا، احمدی، یونس. (۱۳۹۶). «هرمنوتیک روایت و قصص قرآن کریم در تفسیر عرفانی»، فلسفه دین، دوره ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، ۲۴۹-۲۷۲
۱۹. پورحسن، قاسم، لواسانی، سید محمدرضا. (۱۳۹۷). «تبیین نسبت مرجعیت، حقانیت، خاتمیت و توجیه باورهای دینی»، قیسات، سال بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۷، ۳۵-۵
۲۰. جعفری، مهدی. (۱۳۹۰). «گفتگو با محمد مهدی جعفری»، ویژه نامه روزنامه شرق، ۲۸ شهریور ۱۳۹۰
۲۱. جهانبگلو، رامین. (۱۳۷۳). «اندیشه امروز جهان در نشستی با پل ریکور»، مجله کیان، سال چهارم فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳، شماره ۱۸.
۲۲. حنفی، حسن. (۱۴۱۲). التراث و التجدید (موقفنا من التراث القديم)، بیروت: موسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
۲۳. حنفی، حسن. (۱۹۸۷). الحوار الدینی والثورة (Religious Dialogue and Revolution)، القاهرة: مکتبه المدبولی.
۲۴. حیدری، احمدعلی. (۱۳۸۲). «گادامر فیلسوف گفت و گو»، نامه فرهنگ، سال ۱۳۸۲، شماره (۴۹). ۶۰-۶۵
۲۵. حیدری، احمدعلی. (۱۳۸۵). «جایگاه «دا» (da) در «دازاین» (Dasein) کتاب «هستی و زمان» (Sein und Zeit) هیدگر». حکمت و فلسفه، ۲(۸)، 11-30. doi: 10.22054/wph.2007.6679
۲۶. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). «معنایابی از نظرگاه مفسران اسلامی و نشانه‌شناسان غربی»، قیسات، ۱۳۷۹ شماره ۱۷.
۲۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). همه مفسران هرمنوتیک روش‌شناختی را قبول دارند، گفتگو با خبرگزاری جمهوری اسلامی، <https://www.irna.ir/news>، ۹۶۵۵۲۰۷/ (رؤیت شده در ۴ شهریور

(۱۴۰۲)

۲۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). هرمنوتیک و علوم انسانی، پایگاه دایره المعارف بزرگ اسلامی، <https://www.cgie.org.ir/fa/news/127255> (رؤیت شده در ۴ شهریور ۱۴۰۲)
۲۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۸). «رابطه قرآن و هرمنوتیک»، *رهنامه پژوهش*، بهار ۱۳۹۸، شماره ۲۵ و ۲۶، <http://rahnamehmag.ir>، ۲۷۵۲-۲.
۳۰. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۴). «هرمنوتیک در فلسفه و ادبیات دینی معاصر ایران»، *نامه فرهنگ*، سال ۱۳۸۴، شماره ۵۸.
۳۱. ریکور، پل. (۱۳۶۸). «رسالت هرمنوتیک»، مترجم، یوسف علی اباذری مراد فرهادپور، *مجله فرهنگ*، شماره ۴ و ۵.
۳۲. ریخته‌گران، محمد رضا. (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران: کنگره.
۳۳. ریخته‌گران، محمد رضا. (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران: نشر کنگره با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول.
۳۴. ریخته‌گران، محمد رضا. (۱۳۸۹). «گادامر و هابرماس»، *فصلنامه فلسفی ارغنون*، شماره‌های ۷ و ۸، ص ۴۲۶.
۳۵. ژولین فروند. (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
۳۶. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۵). *هرمنوتیک*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۷. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۲). *مسائل جدید کلامی*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۸. سپهوند، عزت‌الله. (۱۳۹۱). *هرمنوتیک، ادبیات، گفتگو با متن*، تهران: نشر علم.
۳۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: صراط.
۴۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی (مجموعه کلام جدید)*، تهران: انتشارات صراط، چاپ پنجم.
۴۱. شاهرودی، عبدالوهاب. (۱۳۹۸). *سیر تحول فهم متن، روش شناخت (تفسیر و تفسیرگذاری در پویه تاریخ ایران)*، تهران: نشر خاموش.
۴۲. شجاعی، مالک، بستانی، احمد. (۱۴۰۲). نشست «داوری در ترازوی داوری»، انتشار: ۰۷ خرداد ۱۴۰۲، <https://iqna.ir> (رؤیت شده در ۲۲ مرداد ۱۴۰۲)
۴۳. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*، تهران: ناشر شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
۴۴. عابد جابری، محمد. (۱۳۷۹). «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، ترجمه کرمی محمد تقی، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۷۹ - شماره ۲۳ و ۲۴.
۴۵. عابد جابری، محمد. (۲۰۰۶). *مدخل إلى القرآن الكريم (مجلد الاول فی التعریف بالقرآن)*، بیروت: مرکز

- دراسات الوحدة العربية.
۴۶. عابدی سرآسیا، علیرضا. (۱۳۹۵). «هرمنوتیک مدرن و نظریه تفسیری شهید مطهری»، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۹۷، ۹۱-۱۱۷
۴۷. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۴). «شریعتی و الهیات رهایی‌بخش (گفت‌وگو با بیژن عبدالکریمی)»، کتاب ماهنامه ایران فردا - شماره ۱، ۱۵ خرداد ۱۳۹۴.
۴۸. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۴). عوامل بدفهمی متن؛ چرخش هرمنوتیکی و برخورد ایدئولوژیکی (نشست دوشنبه‌های کتاب اندیشه فرهنگسرای اندیشه به نقد و بررسی کتاب «امت و امامت» دکتر علی شریعتی)، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی)، <https://www.cgie.org.ir/fa/news/71604>. (رویت شده در ۲ شهریور ۱۴۰۲)
۴۹. عبدالکریمی، بیژن. (۱۴۰۱). نشست «آینده اسلام در ایران»، پایگاه تحلیل و اطلاع رسانی فرهنگ علوم انسانی، شناسه خبر: ۶۴۹۵۳- سرویس اندیشه، یکشنبه ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۱، <https://www.farhangemrooz.com>. (رویت شده در ۲ شهریور ۱۴۰۲)
۵۰. علمی، محمدکاظم. (۱۳۸۵). «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم»، فصلنامه مطالعات اسلامی دانشکده الهیات و معارف مشهد، سال ۱۳۸۵، شماره ۷۱، ۱۲۷-۱۴۵
۵۱. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵۲. قائمی نیا، علیرضا. نصری، عبداللّه، صلواتی، عبد اللّه، کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۱). «نشست نقد و بررسی کتاب بیولوژی نص نشانه‌شناسی تفسیر قرآن»، نشریه کتاب ماه دین، دی ۱۳۹۱، شماره ۱۸۴
۵۳. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). «راز راز متن (هرمنوتیک، ساخت شکنی و راز متون دینی)»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۸.
۵۴. کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۸۴). «هایدگر و دور هرمنوتیکی»، ترجمه جعفر مروارید، مجله نامه فرهنگ، زمستان ۱۳۸۴ - شماره ۵۸ (صص ۹۰-۹۷).
۵۵. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۱). نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
۵۶. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۵). هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)، تهران: طرح نو
۵۷. محدثی، حسن. (۱۳۹۶). زبان آوری تفسیر گرایانه در تفسیر قرآن آیت الله طالقانی، پایگاه تحلیلی صدانت، <https://3danet.ir>
۵۸. مصباح، علی. (۱۳۸۲). «دین، عقلانیت و تحول معرفت»، فلسفه و کلام، شماره ۱ و ۲ پائیز و زمستان ۸۲.
۵۹. مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۶). «خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی»، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۲.
۶۰. مصلح، علی اصغر.، عسکری، حسن.، داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۹). «امکان قرائت فلسفه میان فرهنگی در اندیشه مولوی با تأکید بر آراء ادهرمال»، دو فصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال ششم، ش

- دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صفحات ۱۲۹ - ۱۰۱
۶۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار، ج ۲۶ (شناخت قرآن)، تهران: صدرا.
۶۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰a). علل گرایش به مادیگری، تهران: صدرا.
۶۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰b). فلسفه تاریخ، تهران: صدرا.
۶۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰c). ختم نبوت، تهران: صدرا.
۶۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). هرمنوتیک قرآن و تعارض‌های عقل جدید و وحی، پایگاه اطلاع‌رسانی و فرهنگی نیلوفر، <https://neeloofar.org> (رؤیت شده در ۲ شهریور ۱۴۰۲)
۶۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۹). نگاهی به تفکر و مراحل فکری مصطفی ملکیان، مرجع رسمی اطلاع‌رسانی و نشر آثار مصطفی ملکیان (فرزانه)، <http://farzanehinstitute.ir> (رؤیت شده در ۲ شهریور ۱۴۰۲)
۶۷. منوچهری، عباس. (۱۳۸۳). شریعتی، هرمنوتیک رهائی و عرفان مدنی، ترجمه حسین خندق‌آبادی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۶۸. موسوی روشن، سیده‌زینب. (۱۳۹۳). بازخوانی اشعار حافظ با تکیه بر اصول هرمنوتیک شلایرماخر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی.
۶۹. نجفی، علیرضا. (۱۳۹۷). «مهدی بازگان کیست؟ نیای محافظه کار اصلاحات». پایگاه تحلیل خبری رویداد ۲۴. <https://www.rouydad24.ir/fa/news/165415> (رؤیت شده در ۳۱ مرداد ۱۴۰۲)
۷۰. نمازی، رسول. (۱۳۹۲). «بازکردن راه بازگشت به قدما از مسیر نقد بنیانگذاران مدرنیته»، مهرنامه، شماره ۳۳، دی ۹۲، ص ۲۶۹-۲۷۰
۷۱. واعظی، احمد. (۱۳۸۳). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۲. واعظی، احمد. (۱۳۸۵). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۴. واعظی، سید احمد.، سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۹). «هرمنوتیک دینی»، قبسات، سال ۱۳۷۹، شماره ۱۷
۷۵. هادوی تهرانی مهدی. (۱۳۹۵). هرمنوتیک در ترازوی نقد، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان،
۷۶. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۲). باورها و پرسش‌ها، گفتار ششم، تهران: موسسه فرهنگی خانه خرد.
۷۷. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۴). «هرمنوتیک و تفسیر قرآن»، مجله معارف، مرداد و شهریور ۱۳۸۴، شماره ۲۸.
۷۸. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۵). مبانی کلامی اجتهاد: در برداشت از قرآن کریم، تهران: خانه خرد، چاپ سوم.

79. Argiro, A. (1994). *Valori, Prassi, Ermeneutica : Emilio Betti a confronto con Nikolai Hartmann e Hans Georg Gadamer*, G. Giappichelli, Torino.

80. Arkoun, Mohammed. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Book.

81. Arkoun, Mohammed. (1988). "The Concept of Authority in Islamic Thought," in *Islam: State and Society*, eds. Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, London: Curzon Press.
82. Bektovic, Safet (2016). "Towards a neo-modernist Islam". *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*. 70 (2): 160–178. doi:10.1080/0039338X.2016.1253260
83. Brown , Douglas. (2020). *Biblical Hermeneutics and Postmodernism* , Faith Baptist Theological Seminary, Ankeny, Iowa (July 2020).
84. Burge, Stephen R. (2015). "The Search for Meaning: Tafsīr, Hermeneutics, and Theories of Reading." *Arabica* 62, no. 1 (2015): 53-73
85. Ciocchetti, Mario (1998). *Emilio Betti, Giureconsulto e umanista*. Belforte del Chienti.
86. Dabbagh, Hossein. (2022). Epistemology of religion and phenomenology of revelation in post-revolutionary Iran: The case of Abdolkarim Soroush, *Philosophy and Social Criticism*, First published online May 18, 2022, Vol. 1(1) 1–18. DOI: 10.1177/01914537221101318
87. Derrida, Jacques and John D. Caputo. (2008). *Deconstruction in a Nutshell, a Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University.
88. Derrida, Jacques. (2006). *Writing and Difference*, Translated by: Alan Bass, London: Routledge.
89. Echeverria, Edward Joseph. (1981). *Criticism and Commitment: Major Themes in Contemporary "Post-Critical" Philosophy*, Rodopi.
90. Fazlur Rahman,. (1984). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
91. Fazlur Rahman. (1982). *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago, Print. Pg. 2-9
92. Gadamer, H.G. (1998). *Truth and Method*, Translated by Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York: Continuum, pp 35-40.
93. Grondin, Jean. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale university press.
94. Hanafi, Hasan (1965) *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension "Ilm Uşul al-fiqh" République arabe unie*, Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, Cairo, Egypt
95. Hegasy, Sonja. (2010). "Mohammed Abed al-Jabri, Pioneering Figure in a New Arab Enlightenment" at Qantara.de, 06 May 2010.
96. "Hermeneutic.". (2023). *Dictionary, Vocabulary.com*, <https://www.vocabulary.com/dictionary/hermeneutic>. Accessed 14 Aug. 2023.
97. Kurt Mueller-Vollmer. (1988). *The Hermeneutics Reader*, Continuum.
98. Muller Volmer, Kurt. (1986). *The Hermeneutics Reader*, Basil Black well.
99. Murphy, Caryle (2002) "Chapter 11: New Thinking in Islam" *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience* Scribner, New York.

100. Nasr Abu Zayd. (2010). *Who Stirred Debate on Koran*, Dies at 66. The New York Times Company. July 6, 2010, <https://www.nytimes.com/2010/07/06/world/middleeast/06zayd.html>
101. Pink, Johanna. (2018). *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Sheffield, South Yorkshire: Equinox Publishing).
102. Pressler, Charles and Dasilva Fabio (1996). *Sociology and Interpretation From Weber to Habemas*. State University of New York Press.
103. Raman Selden. (1989). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, 2nd ed. New York: Harvester Wheatsheaf,.
104. Ricoeur, Paul. (1990). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Edited and Translated by: John B.Thompson, New York: Cambridge University Press.
105. Rothberg, D. J., (1986). "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work", *Philosophy and Social Criticism*, 11/3 (Summer1986).
106. Seebohm, Thomas M. (2007). *Hermeneutics: Method and Methodology*, Springer.
107. Schleiermacher, Friedrich. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and Edited by: Andrew Dowie, New York: Cambridge University Press.
108. Skinner, Quentin. (2002). *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
109. Sonn, Tamara. (1995). "Rahman, Fazlur". In John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
110. Syamsuddin, Sahiron. (2021). "Differing Responses to Western Hermeneutics; A Comparative Critical Study of M. Quraish Shihab's and Muḥammad 'Imāra's Thoughts", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 59, no. 2 (2021), pp.479-512, doi: 10.14421/ajis.2021.592.479-512
111. Taji-Farouki, Suha. (2006). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London: Oxford University Press In Association with the Institute of Ismaili Studies.